



Multiple Territories – Territori Multipli

Collana multidisciplinare di scienze umane e sociali

diretta da

Francesco Stoppa e Roberto Veraldi

Comitato Scientifico

Salvatore Abbruzzese (Trento), Alfredo Agustoni (Chieti), Nebojsa Bojovic (Belgrado), Domenico Britti (Catanzaro), Paolo Capri (Roma), Geronimo Cardia (Pescara), Antonio Castorina (Roma), Folco Cimagalli (Roma), Benito Cristobal Gomez (Madrid), Renzo D'Agnillo (Pescara), Giampiero Di Plinio (Pescara), Andrea Di Stefano (New Hampshire - USA), Flavio Felice (Roma), Stefania Fulle (Chieti), Donatella Furia (Pescara), Ciro Gennaro Esposito (Pescara), Lia Ginaldi (L'Aquila), Annalisa Goldoni (Pescara), Luigi Guarnieri Calò-Carducci (Teramo), Slobodan Gvzodenovic (Belgrado), Anita Lanotte (Roma), Angelo Livreri Console (Palermo), Fabrizio Maimone (Roma), Pierfranco Malizia (Roma), Simone Misiani (Teramo), Antonio Pacinelli (Pescara), Giuliana Parodi (Pescara), Davide Pietroni (Pescara), Rocco Reina (Catanzaro), Valentina Sabàto (Roma), Massimo Sargiacomo (Pescara), Stevka Smitran (Teramo), Antti Teittinen (Helsinki), Daniele Ungaro (Teramo), Giuseppina Varone (Pescara).

Comitato di Redazione

Coordinatore: *Pierfranco Malizia (Roma);*
Francesco Anghelone (Roma), Paolo Giuntarelli (Roma), Simone Misiani (Teramo),
Alberto Zonno-Renna (Fondazione “E. Giorgiani” - Brindisi).

Segreteria di redazione:

Massimiliano Berarducci (Pescara), Damiano De Cristofaro (Pescara), Domenica Panzera (Pescara), Giordana Truscelli (Pescara)

Contatti

Edizioni Universitarie Romane - tel. +39 06491503
multiple.territories@eurom.it

Presentare una nuova linea editoriale, una nuova collana, è sempre un momento difficile; le novità a volte sono solo il frutto di aggiustamenti dettati dal mercato e non sono ancorati all'esperienza scientifica. In questo caso, in maniera del tutto fortuita, si è deciso di lanciare una sfida, di dare corpo ad un nuovo progetto editoriale che, anche alla luce dei recenti provvedimenti ministeriali, tenesse conto del respiro internazionale e dell'attenzione verso il referaggio anonimo. Una piccola (anche se presente da anni con le sue pubblicazioni a carattere scientifico) casa Editrice qual è le Edizioni Universitarie Romane non si sottrae all'obbligo morale di offrire prodotti di evidente qualità nelle scienze teoriche e applicate. Ecco perché è nata questa sfida, con il suo comitato scientifico internazionale che guarda, oltretutto all'Italia, tanto al Nord Europa che ai Paesi emergenti (ad esempio la Serbia), con la presenza di ricercatori e scienziati nelle discipline più varie (il titolo Territori Multipli sottostà a queste premesse), che hanno maturato significativi contatti con mondi accademici diversi dal loro e soprattutto che hanno conoscenza dell'importanza di un meticciamento culturale e interdisciplinare vero, per una produzione scientifica che abbia una sua gravidanza di carattere globale ed una sua degna collocazione nel panorama internazionale. L'invito rivolto agli scienziati delle varie discipline già presenti all'interno del Comitato Scientifico, è stato per noi il segno di una competizione vinta; ma, la vera vittoria sarà sapere che anche altri vorranno partecipare di questo grande e ambizioso sogno. Il nostro è un primo tentativo, una prima tappa, una prima via verso una ricerca libera ma attenta alle regole condivise e non autoreferenziali.

Francesco Stoppa

Università G. d'Annunzio, Chieti- Pescara

Roberto Veraldi

Università G. d'Annunzio, Chieti-Pescara

Marinella De Simone, Giampiero Di Plinio,
Paolo Giuntarelli, Giuseppe Guetta,
Pierfranco Malizia, Giuseppe Paolone,
Dario Simoncini, Giovanni Spinosa,
Agnese Vardanega, Roberto Veraldi

Etica-Economia-Società: sistemi sociali ed economici in transizione

A cura di Roberto Veraldi



EDIZIONI
UNIVERSITARIE
ROMANE

Tutte le copie devono recare il contrassegno della SIAE.

Riproduzione vietata ai sensi di legge (legge 22 Aprile 1941, n. 633 e successive modificazioni; legge 22 Maggio 1993, n. 159 e successive modificazioni) e a norma delle convenzioni internazionali.

Senza regolare autorizzazione scritta dell'Editore è vietato riprodurre questo volume, anche parzialmente, con qualsiasi mezzo, compresa la fotocopia, sia per uso interno o personale, che didattico.

I fatti e le opinioni espressi in questo volume impegnano esclusivamente l'Autore.

© Copyright 2009 by Gaia s.r.l.

Edizioni Universitarie Romane – Via Michelangelo Poggioli, 2 – 00161 Roma
tel. 06. 49.15.03 / 06.49.40.658 – fax 06.44.53.438 – www.eurom.it – eur@eurom.it

Finito di stampare nell'aprile 2010 dalla Gaia srl.

Ideazione grafica di Gian Luca Pallai

In copertina: Mattia Preti (Taverna, 1613 - La Valletta, 1699), *Nozze di Cana*, 1655, olio su tela 203 x 226 cm, Londra, National Gallery.

Sommario

PRESENTAZIONE (<i>Roberto Veraldi</i>)	7
CAPITOLO PRIMO: <u><i>L'approccio del sociologo</i></u>	
La tradizione come ambivalente risorsa per lo sviluppo sociale. Note di ricerca (<i>Agnese Vardanega</i>).....	11
Etica e ambientalismo: il ruolo e l'operatività in un mondo che cambia (<i>Paolo Giuntarelli</i>).....	33
VALE TODO? Brevi note su etica e sistemi economico-produttivi (<i>Pierfranco Malizia</i>)	51
Etica ed Economia: per un nuovo <i>welfare</i> (<i>Roberto Veraldi</i>)	65
CAPITOLO SECONDO: <u><i>L'attenzione delle istituzioni</i></u>	
Economia sommersa ed economia criminale: brevi considerazioni sui sistemi illegali di distorsione della concorrenza (<i>Giuseppe Guetta</i>)	95
Etica, diritto e società (<i>Giovanni Spinosa</i>)	105
CAPITOLO Terzo: <u><i>L'approccio economico-giuridico al tema dell'etica</i></u>	
Un possibile dibattito per l'etica nelle organizzazioni sociali (<i>Dario Simoncini, Marinella De Simone</i>)	115
Da Calvino al "puzzle cinese": nuove formattazioni dell'etica (<i>Giampiero Di Plinio</i>)	165
CONCLUSIONI (<i>Giuseppe Paolone</i>).....	183

ROBERTO VERALDI*

Presentazione

L'idea di un dibattito sui temi forti dell'etica e dei suoi *legami* con la società, nasce da un suggerimento ricevuto durante la partecipazione ai seminari che periodicamente si svolgono all'interno della Facoltà di Scienze Manageriali, dell'Ateneo Gabriele d'Annunzio di Chieti-Pescara: far discutere gli *esperti* sulle tematiche dell'etica e sulle interconnessioni che attraversano tutta la *società civile*.

Da questo suggerimento è scaturito, nel corso del 2009, un seminario/esperimento (corposo per numero di interventi e di partecipanti/auditori), a carattere soprattutto interdisciplinare, con successiva pubblicazione degli atti.

Questo lavoro è, pertanto, il risultato degli interventi dei singoli *attori* (ne manca qualcuno che a causa dei molti impegni non ha potuto dar corso ad una stesura delle sue idee in maniera più organica per questo tipo di divulgazione), che hanno partecipato a vario titolo alla giornata di confronto: un dibattito proficuo che è il segno di una attenzione doverosa da parte delle istituzioni, compresa quella universitaria, che rivendica il ruolo di *motore* per la circolazione delle idee e delle *best practis*.

Questo lavoro non è esaustivo del dibattito che è scaturito, ma ne rappresenta un *work in progress*, una prima elaborazione in forma scritta e, perciò, pronta a successive verifiche, correzioni e a nuove e più pregnanti formulazioni.

* Professore aggregato/Ricercatore di Sociologia dello sviluppo e Direttore del Centro di Ricerca La.S.I.T. (Laboratorio di Sociologia applicata alle Imprese e al Territorio, del Dipartimento di Studi Aziendali della Fac. Di Scienze Manageriali, Ud'A).

Il lavoro si compone, essenzialmente, di tre parti:

- Una prima parte a carattere eminente sociologico, con i contributi di Agnese Vardanega, Paolo Giuntarelli, Pierfranco Malizia e Roberto Veraldi;
- Una seconda parte che dà spazio e voce ad alcune Istituzioni, con le testimonianze del Prefetto Vicario di Lecco, il Dr. Giuseppe Guetta, e del Presidente del Tribunale di Teramo, il Dr. Giovanni Spinosa;
- Una terza parte che si occupa dei legami tra etica e mondo economico, con gli interventi dei colleghi, dell'Università Gabriele d'Annunzio, Dario Simoncini (che ha presentato un saggio con la Dr.ssa Marinella De Simone) e Giampiero di Plinio.

Le conclusioni sono state affidate al Preside della Facoltà di Scienze Manageriali, il Prof. Giuseppe Paolone.

Va da se che senza la collaborazione di tutti i Colleghi, di tutti coloro che hanno partecipato e senza la loro disponibilità, non avrei mai potuto dar corso all'intero evento. È chiaro, quindi, che è solo grazie alle varie *anime* che hanno partecipato a questa impresa, che si è potuto dare corso alla pubblicazione che, comunque, presenta qui una sua prima stesura.

L'ultimo, *last but not least*, sentimento di stima e gratitudine va soprattutto al mio *Maestro* che, in ogni circostanza, è vicino con i suoi saggi consigli e i suoi suggerimenti.

CAPITOLO PRIMO

L'approccio sociologico

AGNESE VARDANEGA*

La tradizione come ambivalente risorsa per lo sviluppo sociale. Note di ricerca

1. Introduzione

Ogni volta che noi – come *moderni* – parliamo della tradizione, scopriamo che stiamo in realtà parlando di noi stessi e dei cambiamenti che ci troviamo ad affrontare, e che ci costringono a riflettere sul nostro passato, per capire dove andiamo (o vogliamo andare). È una delle ragioni per cui le scienze sociali hanno dato vita ad un concetto di “tradizione” difficile da definire, e soprattutto difficile da ricondurre ad aspetti specifici dell’organizzazione e dell’agire sociale, sul piano teorico non meno che su quello empirico.

Un tratto comune alle diverse interpretazioni sociologiche della tradizione può essere individuato nella stessa opposizione tradizionale/moderno, che – con riferimento al tema del presente intervento – rinvia a quella fra conservazione e innovazione: un elemento caratteristico della modernità è infatti l’accelerazione dei ritmi di cambiamento, la valenza positiva della “velocità” (di mezzi di trasporto, strumenti di calcolo, processi produttivi) e del “futuro” – attributi del progresso e dello sviluppo. La tradizione diventa dunque – sotto questo profilo – l’orientamento al passato della modernità (Luhmann 1992; Giddens 1994 e 1999), come ricerca di identità, di radici e valori capaci di *conservarsi* solidi e rassicuranti.

Affiancare tradizione e sviluppo può sembrare quindi un ossimoro, in quanto alla tradizione viene assegnata la funzione di conservare e cu-

* Professoressa associata presso l’Università degli studi di Teramo, Dipartimento di *Teorie e Politiche dello Sviluppo Sociale* (avardanega@unite.it).

stodire, garantire e tutelare. Ma del resto, proprio per queste sue caratteristiche, essa diviene oggetto di particolare attenzione nei periodi in cui cambiamenti *troppo* rapidi e radicali (persino per la modernità) minacciano la stabilità ed il funzionamento delle società, o la posizione dominante di gruppi di interesse che si appellano alla tradizione, al modo cioè in cui le cose sono sempre state fatte (Weber 1922), allo scopo di resistere all'innovazione ed al mutamento. La tradizione è l'altra faccia della modernità, destinata a rifletterne il "lato oscuro" e le inquietudini.

Nello stesso tempo, essa viene percepita dal senso comune (e rappresentata dalle scienze sociali) come fonte di valori e di significati condivisi, una vera e propria risorsa sociale che oggi iniziamo a considerare nel suo giusto valore, rispetto all'obiettivo dello sviluppo economico³.

A questo riguardo, ed in vista di un possibile utilizzo del concetto a livello empirico ed operativo, conviene però accogliere il suggerimento di Luhmann (1992), e distinguere fra operazioni del sistema e semantica, fra processi storico-strutturali cioè e le loro (auto-)rappresentazioni, che – pur in grado di incidere in maniera sostanziale sulla loro direzione – restano in ogni caso una cosa diversa.

Non è intenzione di chi scrive sostenere che "tradizione" sia solo una parola, o un concetto teorico utilizzato nelle scienze sociali, ma privo di significato empirico. Il portato ideologico di questa categoria non è infatti per nulla irrilevante nell'organizzazione delle pratiche sociali della modernità e della post-modernità. Nello stesso tempo, la posizione qui sostenuta è che la tradizione non costituisca una forma di organizzazione sociale e culturale onnipervasiva ed internamente omogenea da poter sensatamente contrapporre a quella "moderna", bensì una modalità di costruzione del senso (e dunque di orientamento dell'agire individuale) e di legittimazione, che può essere riferita alle istituzioni – potenzialmente a tutte – a seconda dei diversi contesti sto-

³ Penso in particolare agli studi sul capitale sociale: Coleman 1990; Fukuyama 1995; Putnam 2000. In Italia cfr. Trigilia 1994; Bagnasco *et al.* 2001; Donati e Colozzi (a c. di), 2006 e 2007.

rico-sociali in esame. Nelle società *prevalentemente* moderne, la tradizione si trova a convivere ed interagire, ridefinendosi e reinventandosi, con modalità più “razionalizzanti” che, pur dominanti, risultano internamente plurali.

Prima di passare ad analizzare le caratteristiche che possono fare della tradizione una risorsa per lo sviluppo sociale e dunque economico (§3), converrà ricordare rapidamente alcune delle semantiche della tradizione che hanno accompagnato la storia della modernità (§2).

2. *La costruzione moderna della tradizione*

2.1. *L'ambivalenza del richiamo al passato*

Nelle società “tradizionali” – quelle cioè che si distinguono dalle società occidentali “modernizzate” – il concetto di “tradizione”, laddove presente, indica l’insieme di saperi, pratiche e norme tramandati da una generazione all’altra: ciò che viene custodito in quanto viene tramandato, e che viene tramandato in quanto è degno di essere conservato. In questa accezione (“tradizionale”) il termine viene ad esempio utilizzato in ambito religioso per indicare interpretazioni, riti e liturgie che vanno conservati e mantenuti fermi, o comunque ricordati e tramandati.

Il significato moderno del termine “tradizione” viene a delinearsi nel momento in cui la modernità inizia a riflettere sistematicamente su se stessa, producendo autorappresentazioni razionali, ed organizzate spesso proprio intorno all’opposizione tradizionale / moderno: nella polemica illuminista (e più in generale razionalista) *contro* la tradizione, come nel successivo recupero dei valori, dei simboli, dei saperi e delle pratiche tradizionali da parte del romanticismo. Una delle poste in gioco è la legittimazione di saperi, pratiche e norme, in quanto fondata sull’autorità del passato e della consuetudine, ovvero sui saperi tecnico-scientifici e sulla ragione individuale (Weber 1922).

In entrambi i casi, comunque – al di là delle intenzioni specifiche e della diversità di posizioni filosofiche – il tema è il *rapporto del presente*

con il suo passato, come risorsa di, o minaccia per, una società che sempre più mira al futuro, al controllo ed alla pianificazione su base razionale del cambiamento (il progresso).

Quando «la società moderna definisce se stessa “moderna”, si identifica servendosi di un rapporto di differenza nei confronti del passato. Essa si identifica nella dimensione temporale» (Luhmann 1992; tr. it.: p. 11). Di conseguenza, «il discorso sul Moderno viene condotto costantemente a livello semantico [... mentre] manca una descrizione strutturale adeguata delle caratteristiche del Moderno» (tr. it.: pp. 9-10): analogamente, manca una descrizione delle caratteristiche “strutturali” della tradizione (così come della “comunità”; cfr. Baumann 2001).

L'identificarsi della modernità nella dimensione temporale ne mette inoltre in luce l'intrinseca problematicità, la natura di oggetto destinato per definizione a non essere domani ciò che è oggi, ed a considerare l'oggi – e se stesso – incerto e *transeunte* (Luhmann 1992). La modernità cerca allora il suo specchio nel passato, per interrogarsi su se stessa e per ridefinirsi, e lo trova nella tradizione.

Pertanto, se da una parte possiamo sostenere – con Giddens (1994) – che le società premoderne non hanno un termine per indicare la tradizione perché sono completamente intessute di tradizione, dall'altra possiamo altrettanto bene affermare che il concetto di tradizione a cui *noi* facciamo riferimento – come moderni – non ha alcun senso nelle società premoderne, le cui semantiche non includono di solito la possibilità di determinazioni altre della realtà. Le credenze tradizionali forniscono proprio in questo modo quella “sicurezza ontologica” di cui la modernità appare costituzionalmente priva.

È con il portato di questa storia che ci dobbiamo confrontare per poter analizzare le tradizioni locali come risorse culturali ed etiche per uno sviluppo socialmente sostenibile, cercando in particolare di evitare la trappola di una rappresentazione ancora oppositiva, e tentando di considerare analiticamente le dimensioni del vivere sociale che si riferiscono alla tradizione ed alla memoria (Halbwachs 1968), in un ambiente sociale e culturale generalmente razionalizzato.

2.2. La lettura weberiana

Rispetto a questa necessità analitica, la riflessione weberiana ci è apparsa di particolare interesse, soprattutto in quanto intende esplicitamente collocarsi nel quadro di una lettura unitaria dei processi di modernizzazione, senza insistere sulle discontinuità suggerite dall'opposizione tradizionale/moderno. Di conseguenza, essa rende evidente la doppia valenza del posto della tradizione nella società moderna: come fattore di continuità e fonte di valori e di senso, ma anche come orientamento dell'azione potenzialmente contraddittorio rispetto ai processi di individualizzazione e razionalizzazione dell'etica e dell'agire sociale nella modernità.

Com'è noto, inoltre, Weber adotta un approccio tipico-ideale allo studio dei fenomeni storico sociali: da questo deriva, da un lato, la netta e chiara distinzione fra concetto e realtà, fra rappresentazione dei fenomeni e processi storico-sociali, fra semantica e struttura; e, dall'altro, il riconoscimento della intrinseca complessità dei fenomeni di cultura, non mai riconducibili a modelli lineari o classificazioni riduttive.

Nell'ambito della nota tipologia dell'azione sociale, l'agire tradizionale viene collocato al "limite fra razionalità e irrazionalità", in quanto non determinato da ragioni esplicite, scelte o volute, ma dal riferimento al passato ed in questo assimilabile sotto diversi aspetti all'abitudine ("si è sempre fatto così"). Non-razionale significa qui soprattutto non razionalizzato, o non giustificato su basi razionali (rispetto al valore o rispetto allo scopo). La differenza che corre fra abitudine e tradizione viene però a chiarirsi laddove, analizzando le «uniformità di fatto» dei corsi di azione, Weber sostiene che al "costume" (consuetudine che «poggia su una acquisizione da lungo tempo»; 1922a; tr. it.: vol. I, p. 26) ci si conforma «"senza pensarci" oppure "per comodità" o per qualsiasi altro motivo», in base alla semplice aspettativa che nelle stesse circostanze gli altri faranno, o farebbero, altrettanto. In questo caso, le persone sanno cosa stanno facendo e sanno che "tutti fanno così", ma non hanno ragioni particolari per farlo, né avvertono da parte del gruppo un'esplicita richiesta di adottare quel comportamento.

Ed è proprio nella esplicita normatività della legittimazione tradizionale che possiamo individuare una prima differenza fra abitudine/consuetudine e tradizione, la quale ultima costituisce una forma di legittimazione esplicita – e dunque almeno in parte consapevole – di pratiche ed istituzioni, che ingenera aspettative ed obbligazioni, nonché significati per l'azione, almeno parzialmente presenti alla coscienza dell'attore (e dunque rilevabili mediante lo strumento privilegiato dall'analisi sociologica, ovvero l'intervista).

Fra tradizione e razionalità rispetto allo scopo (su base formale, tecnica o burocratica)⁴, Weber inserisce – come una sorta di forma intermedia – la *razionalità rispetto ai valori*, nella quale l'ancoraggio dell'azione ai valori resta centrale e “solido”⁵, mentre il corso di azione è razionale ed individualmente deciso dall'attore, e non ritualizzato o abitudinario (Boudon 1995 e 1999).

Il riferimento ai valori può essere pensato come un “nocciolo duro” intorno al quale si sviluppano istituzioni razionalizzate, ed in mancanza del quale rischia di venire meno il *senso delle istituzioni stesse* (come loro capacità di regolare gli attori), le quali – nel progressivo orientarsi ad una razionalità puramente formale⁶ – sono destinate a trasformarsi in “gabbie di acciaio”, oppure (ma non necessariamente al contrario) a produrre fenomeni di iperindividualismo opportunistico, e dunque disgregazione e disorganizzazione sociale⁷.

⁴ Come sembra suggerire per alcuni aspetti Giddens (1994).

⁵ In quanto fondato su credenze, come altrove osservato da chi scrive (2008).

⁶ «Lo “spirito” normale della burocrazia razionale è costituito nelle sue linee generali: 1) dal formalismo, richiesto da tutti gli individui che sono interessati [...] altrimenti si avrebbe l'arbitrio; 2) e – in contraddizione apparente, e in parte reale, con la tendenza di *questa* specie di interessi – dall'inclinazione dei funzionari a una esecuzione dei proprio compiti d'ufficio in senso *materialmente* utilitaristico, al servizio del benessere degli amministrati. Questo utilitarismo materiale si esprime di solito nel promuovere un regolamento corrispondente – da parte sua ancora formale e, nella maggioranza dei casi, considerato in modo formalistico» (Weber, 1922; tr. it. Vol. I, p. 220).

⁷ Il fatto che i comportamenti devianti ed opportunistici possano convivere

Non è nel costituirsi di istituzioni legittimate su basi razionali che Weber vede insomma un pericolo: esse sono infatti di fondamentale importanza per il pieno realizzarsi della democrazia e la promozione delle libertà e dei diritti individuali, quantomeno fintantoché il riferimento ad alcuni valori fondamentali mantenga la loro capacità di orientare la condotta (razionale) degli attori. A questa necessità di ancoramento del processo di modernizzazione delle istituzioni a valori condivisi in quanto risorse di senso, sembra dare risposta il processo di riscoperta o re-invenzione di simboli e credenze “tradizionali” (nell’accezione moderna del termine), tanto più attrattivi e forse anche funzionali quanto più “desueti” ed “inutili”⁸ – puramente simbolici – siano (Hobsbawm e Ranger, a c. di, 1983).

Il processo di “invenzione della tradizione” non può essere considerato separatamente da quello di modernizzazione, e dalla sistematica tendenza ad applicare la riflessività nelle e sulle pratiche precedenti (come riflessione sul pre-moderno e come mito relativo alle sue stesse origini), che come abbiamo visto caratterizza quest’ultimo. La celebrazione ritualistica della tradizione diventa infatti un dispositivo culturale che conserva la sua efficacia in tanto in quanto è in grado di conservare alcuni tratti distintivi – sentiti come “autentici” – di modalità “tradizionali” relegate sì al passato remoto, ma proprio per questo significative.

3. La tradizione nella società post-tradizionale

3.1. Come “funziona” la tradizione

I saperi tradizionali – diversamente da quelli tecnici e scientifici – sono poco o per nulla sistematizzati, e possono essere addirittura pensati come un “insieme di segni”, privo di un codice “che permette di

con – e persino essere facilitati da – sistemi altamente burocratizzati non è certo ignoto.

⁸ Lontani dalla strumentalità tecnica in particolare (cfr. anche De Certeau 1983).

interpretarli compiutamente” (Valeri 1981). Ognuno può trovarvi il simbolo adatto alle diverse circostanze, riscontrare analogie e leggere segni, secondo il suo proprio modo di sentire, ed a seconda delle situazioni che si trova ad affrontare: il che spiega come – pur venendo meno la dimensione comunitaria – possano sopravvivere e persino essere recuperate alcune pratiche tradizionali, seguendo la logica sur-individualista del “consumatore simbolico” (Luckmann 1967).

Nella tradizione, pratiche sociali, credenze, e norme vengono rappresentate come elementi dell’ordine “naturale” delle cose, “occultando” il loro carattere sociale e culturale: ciò produce quella “sicurezza ontologica” che secondo Giddens viene sistematicamente distrutta dalla razionalità moderna (e nella cui nostalgia il “consumatore simbolico” si lascia cullare).

In realtà, la tradizione “gioca d’astuzia col movimento” (Balandier 1988; tr. it.: pp. 55 sgg.), preservando la continuità e dunque la sua giustificazione (“si è sempre fatto così”) nel momento stesso in cui – ripetendosi e dunque rinnovandosi – potrebbe rendersi evidente il suo carattere culturale piuttosto che naturale, determinandone la definitiva messa in questione. I sistemi di azione tradizionali non sono insomma incompatibili con il cambiamento e l’innovazione: tant’è vero che le tradizioni e le culture popolari *sono cambiate e non scomparse* con la modernizzazione (diversamente da quanto previsto dal modello oppositivo).

La tradizione “funziona” come dispositivo di senso in ragione della sua polivocità (De Certeau 1981), e come garante della continuità in ragione dell’opacità delle sue origini, rappresentate come immutabili e remote, ed escluse dunque dalla riflessione e dalla possibilità di critica razionale (Balandier 1988). Si tratta di due aspetti che – sul piano cognitivo – la distinguono nettamente dalla modernità, rendendo quella tradizionale una modalità di orientamento dell’agire intrinsecamente “contestuale”, ovvero legato – ed anzi vincolato – ad un luogo e/o ad una comunità: la tradizione è *embedded* nelle pratiche sociali, priva di origini identificabili e di cause “altre”, e dunque valida in sé e per sé.

I saperi e le pratiche tradizionali non si possono che apprendere per trasmissione e socializzazione diretta, definendo una demarcazione

netta fra appartenenti e non appartenenti (Giddens parla addirittura di “adepti”).

E per questo loro carattere *embedded* e parzialmente razionalizzato, le risorse culturali tradizionali non sono appropriabili dall'esterno, né immediatamente “sfruttabili” o valorizzabili per lo sviluppo economico e sociale. Male si adattano in particolare a processi di sviluppo governati dall'alto secondo logiche razionali esterne (*estranee*) ai contesti. Il legame al territorio ed alla comunità può infatti essere alla base di strategie difensive e di autoconservazione sorprendenti e difficilmente comprensibili per l'osservatore esterno. Ma, in determinate circostanze, può anche diventare l'elemento in grado di garantire la sostenibilità dei processi di sviluppo e cambiamento che investono e coinvolgono le comunità locali, le quali sono – in ultima analisi – le sole proprietarie delle risorse necessarie al realizzarsi di tali processi.

3.2. Identità e dimensione simbolica

La valenza identitaria della tradizione deriva – in linea generale – dal suo legame con una comunità ed eventualmente con un territorio: gli appartenenti possono riconoscersi l'un l'altro e distinguersi dallo “straniero”, perché conoscono gli usi, i modi di dire e le abitudini del posto. Il legame fra la cultura ed il luogo fa sì che un territorio e la sua storia possano essere riconoscibili a partire dalle forme artistiche ed architettoniche in esso prevalenti, dalle coltivazioni e dai cibi, persino dagli odori delle piante selvatiche. Questo “patrimonio” può certamente essere trasformato in valore aggiunto, soprattutto negli ultimi anni, durante i quali alla valorizzazione commerciale della localizzazione dei processi produttivi (Dop, Docg ecc.) si affianca sempre più la valorizzazione della *mise en espace* dei prodotti e dell'esperienza della loro *fruizione* (Pine e Gilmore 1999).

Il prodotto locale diventa dunque ad un tempo *trademark* territoriale e veicolo di ricomposizione identitaria (Salvatore 2008), favorendo l'innestarsi di uno sviluppo sostenibile – basato su una produzione di beni e servizi di dimensioni quantitative relativamente ridotte, ma centrata sulla qualità del prodotto – ed insieme la reinvenzione e la ridefinizione

delle identità locali e delle stesse appartenenze. Non diverso è stato del resto il destino e la funzione di molte tradizioni “inventate” o “reinventate” nell’epoca moderna allo scopo di rielaborare le identità nazionali, e che hanno costruito per gli stati nazionali (razionali, burocratici ecc.) fondamenta etiche condivise. Si tratta di un ravvivarsi di attività sociali che nel loro insieme producono sviluppo *in quanto* producono significati e riorganizzazione del tessuto sociale intorno a simboli – ivi inclusi valori e norme – condivisi.

Bisogna però interrogarsi sulle *condizioni alle quali* la dimensione simbolica possa essere il tramite di pratiche sociali all’interno della comunità locale (conservando una sua *autenticità*, definita in questi termini) e nello stesso tempo risultare godibile per lo “straniero”. Perché è l’incontro di questi due aspetti a rendere unico il prodotto (bene, servizio, o destinazione turistica): l’autenticità dei simboli, il loro carattere *contestuale* li rende cioè non-fungibili, restituendoli all’opacità e alla non-calcolabilità della dimensione tradizionale, e trasformandoli in puri valori estetici: ciò che rende ogni esperienza un “unicum”, di valore *inestimabile*⁹.

Ma, affinché si dia sviluppo – come controllo e calcolabilità dei processi di produzione, promozione, distribuzione e fruizione dei beni – è necessario che il simbolo sia operativo e funzionale, che la comunità e il gruppo riescano cioè a trovare in esso un segno, se non della propria identità, almeno del senso del percorso intrapreso, dei nuovi obiettivi e delle nuove pratiche. La tradizione gioca ancora con il cambiamento e con la (post-)modernità, occultando gli aspetti artificiali – quando non artificiosi – delle sue origini, e riproponendosi come “autenticamente autentica”.

3.3. Fiducia, capitale sociale e particolarismo

Un altro fattore di sviluppo che dovrebbe essere maggiormente disponibile nei contesti “tradizionali” è la fiducia, risorsa capace di facilitare e

⁹ Come osservava già Simmel. Nel mercato del lusso – in particolare – hanno sempre giocato un ruolo l’autenticità, il valore estetico, e la rarità dei prodotti e delle esperienze (Bourdieu 1983).

sostenere le relazioni sociali in generale e – come messo in evidenza dal Nobel per l'economia K.J. Arrow già negli anni Settanta – le transazioni economiche in particolare.

Le istituzioni funzionano tanto più efficacemente quanto più le persone siano convinte della loro capacità di orientare il comportamento degli altri, sulla base di ragioni fondate sulle proprie conoscenze ed esperienze: gli attori decidono infatti il corso delle proprie azioni non solo (e non principalmente) ottemperando a norme o obblighi sociali, ma anche in funzione delle aspettative che possono ragionevolmente formarsi sul comportamento degli altri. Sotto questo riguardo, possiamo dire che le credenze sulla validità “oggettiva” delle norme costituiscano una delle condizioni di possibilità delle relazioni e delle istituzioni sociali (Weber 1913; sul problema della “convergenza delle aspettative”, cfr. anche Elster 1989).

Questo meccanismo – al quale ci si riferisce oggi con l'espressione “fiducia sistemica” (Luhmann 1968; Giddens 1990) o allargata (Mutti 1998) – è estremamente complesso, chiamando in causa da una parte il funzionamento “oggettivo” delle istituzioni (leggi, sanzioni e meccanismi di tutela e risarcimento del danno) e dall'altra l'esperienza locale e le valutazioni soggettive che gli attori hanno delle istituzioni stesse¹⁰. Dal momento che un attore non può sapere in ogni singola circostanza *come* gli altri si comporteranno, dovrà prendere le sue decisioni sulla base delle proprie convinzioni, oltreché della conoscenza del contesto. Tanto più le istituzioni e le norme gli appariranno “solide”, “naturali” ed indiscutibili, tanto più semplice sarà per lui agire ed interagire con gli altri.

I meccanismi fiduciari della modernità – per la natura razionalizzata ed astratta delle istituzioni che dovrebbero sostenerli – sono intrinsecamente fragili: soggetti a fluttuazioni sistemiche poco controllabili a livello locale (nella lettura di Giddens), o al rischio di sviluppi che po-

¹⁰ In parte, anche il meccanismo della fiducia sistemica si basa infatti sull'esperienza, la conoscenza e la valutazione delle istituzioni da parte degli attori: proprio per questo giocano un ruolo fondamentale i sistemi di comunicazione e mediazione (gruppi di riferimento, associazioni, media, ecc.).

tremmo con uno sguardo contemporaneo definire tecnoburocratici (o burotecnocratici) e comunque al rischio di svuotamento del senso (aspetto privilegiato da Weber).

Infatti, le istituzioni razionalizzate sono solitamente fuori dalla portata dell'esperienza diretta e locale da parte dei singoli attori, i quali devono necessariamente farsene un'idea astratta e sostenuta da convinzioni etiche, morali o intellettuali; mentre d'altra parte le esperienze di livello locale possono influenzare significativamente le convinzioni riguardanti le istituzioni "nazionali" o "globali", in senso positivo o negativo, e in direzioni non facilmente prevedibili (Sciolla 2003). Non è in ogni caso possibile operare una netta distinzione fra meccanismi fiduciari "tradizionali" e meccanismi fiduciari "moderni", in quanto – a livello appunto locale – possono dare vita a combinazioni che andranno disaminate contesto per contesto.

A questo proposito, e con particolare riferimento ai temi dello sviluppo economico, la letteratura più recente si è concentrata sul concetto di "capitale sociale" (Coleman 1990), ad indicare la quantità e la qualità di relazioni sociali disponibili per un attore sociale e dei "valori" materiali non meno che simbolici che esse sono in grado di produrre. Le interpretazioni proposte e le risultanze della ricerca empirica sono controverse, soprattutto per gli aspetti che maggiormente interessano ai fini del nostro discorso.

Nei contesti sociali organizzati in base a modalità di relazione più "tradizionali", infatti, la fiducia è certamente più solida, ma ha carattere localistico e particolaristico (come fiducia interpersonale ristretta o allargata alla comunità), e non è affatto detto dunque che sia in grado di generare maggiore "capitale sociale": in pratica, non è detto che le piccole comunità caratterizzate da relazioni primarie e diffuse – anche positive – mettano per ciò stesso a disposizione dei singoli attori una maggiore dote di capitale sociale.

In primo luogo, infatti, ogni attore avrà a disposizione un numero limitato di relazioni attivabili, e tanto più limitato quanto più particolaristico è l'orientamento della rete alla quale appartiene. Molto banalmente, più aperta è la rete di relazioni nella quale si è inseriti, più opportunità – professionali e non solo – si possono avere. La rete primaria e diffusa

può addirittura trasformarsi in una “rete unica” che detiene il monopolio delle relazioni attivabili dai partecipanti, ed essere in grado di influenzarne il comportamento utilizzando proprio la leva dell’inclusione / esclusione (cfr. ad es., sul pettegolezzo, Elias e Scotson 1965).

La stessa natura delle relazioni interpersonali, basate sulla conoscenza diretta e sull’egualitarismo comunitario, può generare conformismo e frenare il cambiamento in quanto tale, inducendo la fuga degli innovatori (per il meccanismo del “*nemo propheta in patria*”), e provocando nel corso del tempo l’impoverimento del tessuto demografico, sociale e soprattutto culturale del territorio. Anche i sistemi di scambio economico possono diventare eccessivamente chiusi all’esterno, e/o organizzati secondo logiche economiche distanti o contraddittorie, per un verso o per un altro, da quelle di mercato.

Un esempio può essere rappresentato dalla *logica dell’accontentarsi* (o *dell’arrangiarsi*) trovando equilibri locali nella produzione e nel consumo di beni e servizi, attraverso meccanismi informali (dalle reti familiari di condivisione, alle forme di lavoro e produzione in nero), che possono arrivare a scoraggiare – rendendola superflua e persino dannosa – l’emersione o la crescita delle piccole imprese, o anche la ricerca di un miglioramento della propria condizione lavorativa e professionale¹¹.

La natura primaria delle relazioni tende inoltre a rendere “diffuso” anche il conflitto interpersonale, che facilmente si sposta dal piano delle relazioni economiche a quello delle relazioni personali: la comunità potrebbe essere tentata di proteggersi da questo rischio inibendo i comportamenti competitivi e compensando questa interdizione con forme di protezionismo nei confronti degli esterni, e di privilegi nei confronti degli interni.

Il conflitto può spostarsi però anche nella direzione inversa, cioè dalle relazioni personali a quelle economiche, impedendo il formarsi di reti fra imprese e soggetti per ragioni del tutto personali ed idiosincratiche.

¹¹ Che potrebbe essere interpretata come effetto del connubio fra valori tradizionali e valori del capitalismo (cfr. ad es. l’*Etica protestante e lo Spirito del Capitalismo*, Weber 1920-21).

Infine, i meccanismi fiduciari orientati alla comunità possono entrare in esplicito conflitto con quelli sistemici, necessari alla ricomposizione degli interessi locali entro un quadro di riferimento etico di tipo universalistico: è il caso del “familismo amorale” (Banfield 1958), come dei gruppi *bonding* analizzati da Putnam (2000).

Perché la fiducia interpersonale (soprattutto allargata alla comunità) diventi preziosa risorsa per lo sviluppo sociale ed economico, appare insomma necessario – nell’ipotesi di lavoro che il nostro gruppo di ricerca sta seguendo, e che riprende la nota ipotesi di Tocqueville – il contributo di fattori capaci di *compensare le tendenze particolaristiche e quindi di potenziare le risorse fiduciarie* naturalmente presenti in un contesto dal forte riferimento identitario e territoriale. In particolare, appare utile esplorare – sulla scorta di diversi risultati della ricerca empirica – il ruolo di *reti secondarie, specifiche e ad orientamento universalistico* (Fukuyama 1995), nell’affiancare ed intersecare quelle comunitarie¹².

Ammettendo che il passaggio dalla fiducia interpersonale (ristretta o allargata) a quella sistemica (riferita alle istituzioni) sia influenzato dall’associazionismo, in contesti territoriali di piccole dimensioni – dove la distinzione fra reti primarie e reti secondarie è del tutto astratta – potrebbe risultare strategico il ruolo di intermediari (Coleman 1990), di esperti “locali” stimati e rispettati (Giddens 1994), di *opinion-leaders* (in quello che possiamo definire *trasferimento di fiducia*). Le associazioni attingerebbero cioè la fiducia dalle reti primarie, orientando la mobilitazione di queste ultime in senso universalistico: questo però subordinatamente agli scopi, agli obiettivi ed ai valori delle associazioni stesse.

Putnam (cfr. in particolare 2000) distingue ad esempio fra gruppi *bonding* – orientati all’interno e dunque identitari (come quelli su base etnica) – e gruppi *bridging* – orientati invece all’esterno, ed in linea generale a valori di tipo universalistico: solo questi ultimi favorirebbero il trasferimento della fiducia dal livello interpersonale a quello

¹² Viene ripresa cioè l’ipotesi di Tocqueville sul ruolo dell’associazionismo e della società civile nello sviluppare i valori civici ed *insieme* l’autonomia individuale. Cfr. anche Di Nicola 2006 e Donati (a c. di) 2007

sistemico, mentre i primi incoraggerebbero addirittura atteggiamenti particolaristici.

Nell'analisi condotta da chi scrive sui dati di una ricerca sulla società civile italiana (Cesareo, a c. di, 2003), è stato possibile rilevare come i gruppi informali e comunitari ("solidali") fossero i meno orientati alla partecipazione pubblica, al contrario di quelle associazioni dalla forma organizzativa più stabile che, pur portando avanti obiettivi di solidarietà, raggiungevano dimensioni nazionali e sovranazionali; in una posizione intermedia si collocavano infine le associazioni orientate alla tutela di interessi economici (Vardanega 2003).

4. Conclusioni e linee di ricerca

La natura "opaca" della tradizione rappresenta un'arma a doppio taglio: per il funzionamento dei moderni sistemi di azione – e per lo sviluppo socio-economico – è infatti indispensabile la fiducia su base razionale nei sistemi astratti (è il classico caso della circolazione monetaria) e nei sistemi esperti (per la divisione del lavoro, la professionalizzazione dei mestieri, l'uso estensivo delle tecnologie); le risorse di fiducia *embedded* sono invece rivolte ai soli appartenenti, ed ingenerano diffidenza nei confronti dello *straniero* (Simmel 1908; Giddens 1990 e 1994)¹³.

Il processo di individualizzazione e l'ampliarsi ed il differenziarsi delle "cerchie sociali" hanno favorito l'emergere di un'etica universalistica (Simmel 1890 e 1908), a tutto vantaggio non solo della democrazia, ma anche di uno sviluppo economico basato sul mercato (Fukuyama 1995)¹⁴.

La città è l'emblema di questo processo in quanto «centro culturale» (Hannerz 1992) caratterizzato non solo da «massa critica» (numero di

¹³ Come l'ampliamento delle cerchie sociali ha condotto, secondo Simmel, al formarsi di una concezione universalistica dell'uomo, nello stesso modo, secondo Giddens, il costituirsi di una *sfera pubblica* ha determinato il venire meno dell'idea di *stranger*.

¹⁴ Non dobbiamo dimenticare infatti che si può avere sviluppo economico senza democrazia, ed anche senza mercato.

relazioni potenziali), ma soprattutto di «apertura»: verso l'esterno come apertura «a tradizioni diverse, a diversi sistemi di significato e espressione» (tr. it.: pp. 256-8); e verso l'interno, come assenza di barriere culturali.

La grande concentrazione di persone in uno spazio limitato è importante per il processo culturale non solo perché fornisce masse critiche per sviluppi diversificati, ma anche perché offre sempre nuove occasioni di *serendipity*: le cose si trovano quando non si stanno cercando, perché sono sempre intorno a noi (tr. it.: p. 263).

Le opportunità di incontro e di costituzione di reti effettivamente autonome da quelle di ascrizione si realizzano dunque appieno – secondo il modello della modernità – solo in queste circostanze.

D'altra parte la sociologia esiste proprio in quanto questo modello contiene in sé, sul piano dell'autorappresentazione soprattutto, qualcosa di profondamente inquietante: infatti la città è da sempre rappresentata come luogo non solo della *serendipity*, ma anche dell'effimero e dell'evanescente (avevano osservato all'inizio come la modernità si identifichi nella transitorietà), della devianza e dell'anomia.

Già Weber (1922) osservava infatti come gli ordinamenti sociali tradizionali fossero più solidi di quelli razionali (“puramente” orientati allo scopo); ma osservava anche che quelli razionali rispetto ai valori erano più solidi di entrambi. Ciò in quanto – dal punto di vista del singolo individuo – nell’“adesione razionale rispetto al valore” si congiungono impegno e razionalità, laddove invece (come abbiamo visto nel paragrafo precedente) la legittimazione tradizionale si basa su credenze in ampia parte opache alla consapevolezza degli attori, mentre quella puramente razionale manca (o può mancare) di impegno nei confronti di fini condivisi.

Abbandonando un modello puramente oppositivo, e pensando alla “tradizione” come ad un orientamento sociale, valoriale e culturale che non si sostanzia necessariamente in una forma specifica di organizzazione sociale (quella comunitaria); rivalutando inoltre il nuovo ruolo che credenze e valori hanno nella società post-tradizionale, possiamo forse dotarci di apparati concettuali atti a cogliere le potenzialità reali – ed in-

sieme i limiti – della tradizione e dei suoi riferimenti.

Le condizioni alle quali la conoscenza diretta dell'altro e la fiducia nei confronti della solidità dei sistemi di riferimento possono trasformarsi in una vera e propria risorsa di sviluppo restano da indagare – a parere di chi scrive – a livello locale, caso per caso, evitando (almeno in prima battuta) di cercare spiegazioni generali ed universalmente valide, e tentando piuttosto di individuare le traiettorie storiche del formarsi delle specifiche modalità di organizzazione sociale che hanno dato luogo a processi virtuosi di sviluppo, o a spirali viziose di disgregazione sociale¹⁵. L'analisi comparativa di diversi contesti territoriali dovrebbe consentire di individuare il posto occupato dalle reti (formali ed informali) e dai principali attori coinvolti nei meccanismi di ricomposizione su base territoriale: identitari (nel senso indicato nel §3.2) e/o civili nel senso più ampio (§3.3).

Bibliografia minima di riferimento

- Balandier G., 1988, *Le Désordre. Éloge du mouvement*; Paris, Fayard; tr. it.: *Il disordine. Elogio del movimento*, Bari, Dedalo, 1995.
- Baumann Z., 2001, *Missing Community*; tr. it.: *Voglia di comunità*, Bari, Laterza, 2001.
- Bagnasco A., 2003, *Società fuori squadra*, Bologna, Il Mulino.
- Bagnasco A., Piselli F., Pizzorno A., Trigilia C., 2001, *Il capitale sociale. Istruzioni per l'uso*, Bologna, Il Mulino.
- Banfield E. C., 1958, *The Moral Basis of a Backward Society*, Chicago, Free Press; tr. it.: *Le basi morali di una società arretrata*, Bologna, Il Mulino, 2007.

¹⁵ Questo è l'obiettivo del progetto di ricerca finanziato dall'Ateneo di Teramo (Par 2008), ed attualmente in corso, dal titolo «Territorio e identità», finalizzato ad approfondire la riflessione sugli strumenti teorici e metodologici in grado di descrivere e dare conto dei processi di costruzione dell'identità in quanto legata al territorio per il tramite di rappresentazioni simboli e relazioni sociali significative.

- Boudon R., 1995, *Le juste e le vrai. Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard; tr. it.: *Il vero e il giusto*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- Boudon R., 1999, *Le sens des valeurs*, Paris, Presses Universitaires de France; tr. it.: *Il senso dei valori*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- Bourdieu P., 1979, *La distinction*, Paris, Les éditions de minuit; tr. it.: *La distinzione*, Bologna, Il Mulino.
- Cesareo V. (a c. di), 2003, *I protagonisti della società civile*, Catanzaro, Rubbettino.
- Coleman J. S., 1990, *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Harvard Univ. Press; tr. it.: *Fondamenti di teoria sociale*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- De Certeau M., 1981, «Une pratique sociale de la différence. Croire», in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, École Française de Rome, Roma; tr. it.: «Una pratica sociale della differenza: credere» in *La pratica del credere*, Milano, Medusa, 2007.
- Di Nicola P., 2006, *Dalla società civile al capitale sociale. Reti associative e strategie di prossimità*, Milano, Angeli.
- Donati P. (a c. di), 2007, *Il capitale sociale. L'approccio relazionale*, Milano, Angeli (num. mon. di *Sociologia e Politiche Sociali*, n. 1).
- Donati P. e Colozzi I. (a c. di), 2006, *Terzo settore e valorizzazione del capitale sociale in Italia: luoghi e attori*, Milano, Angeli.
- Donati P. e Colozzi I. (a c. di), 2007, *Terzo settore, mondi vitali e capitale sociale*, Milano, Angeli.
- Elias N. e Scotson J.L., 1967, *The Established and the Outsiders*, London, Sage (1994); tr. it. *Strategie dell'esclusione*, Bologna, Il Mulino.
- Elster J., 1989, *The Cement of Society. A Study on Social Order*, Cambridge Univ. Press; tr. it.: *Il cemento della società*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- Fukuyama F., 1995, *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York, Free Press; tr. it.: *Fiducia*, Milano, Rizzoli, 1996.

- Gambetta D. (a c. di), 1988, *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford, Blackwell; tr. it.: *Le strategie della fiducia*, Torino, Einaudi, 1989.
- Giddens A., 1990, *The Consequences of Modernity*, Cambridge (UK), Polity Press; tr. it. *Le conseguenze della modernità*, Bologna, Il Mulino, 1994.
- Giddens A., 1991, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge (UK), Polity Press.
- Giddens A., 1994: tr. it. «Vivere in una società post-tradizionale», in U. Beck, A. Giddens e S. Lash, *Modernizzazione riflessiva*, Trieste, Asterios, 1999.
- Giddens A., 1999, *Runaway World. How Globalization is Reshaping our Lives*, London, Profile Books; tr. it.: *Il mondo che cambia*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- Halbwachs M., 1968, *La mémoire collective*, Paris, Presses Universitaires de France; tr. it.: *La memoria collettiva*, Milano, Unicopli, 1987.
- Hannerz U., 1992, *Cultural Complexity*, New York, Columbia Univ. Press; tr. it.: *La complessità culturale*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- Hobsbawm E. e Ranger T. (eds.), 1983, *The Invention of Tradition*; tr. it.: *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1987.
- Luckmann T., 1967, *The Invisible Religion*, New York, Macmillian Co., 1967; tr. it.: *La religione invisibile*, Bologna, il Mulino, 1969.
- Luhmann N., 1968, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart, Lucius & Lucius (IV ed. 2000); tr. it.: *La fiducia*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- Luhmann N., 1992, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, Westdeutscher Verlag; tr. it.: *Osservazioni sul moderno*, Roma, Armando, 1995.
- Mutti A., 1998, *Capitale sociale e sviluppo*, Bologna, Il Mulino.
- Pine J. B. & Gilmore J.H., 1999, *The Experience Economy*, Boston, Harvard Business School Press; tr. it.: *L'economia delle esperienze*, Milano, Etas, 2000.

- Pendenza M., 2008, «Le fonti della fiducia. Tra partecipazione associativa e risorse personali», *Sociologia e politiche sociali*, 1.
- Putnam R.D., 2000, *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York, Simone & Schuster; tr.it. *Capitale sociale e individualismo*, Bologna, Il Mulino, 2004.
- Salvatore R., 2008, «Local Productions as Cultural Goods and Identitary Representation», paper presentato al Colloque international *Le développement culturel: un avenir pour les territoires?* (17-18 avril 2008, Nîmes) (in corso di pubblicazione come *working paper* in *Territori Sociologici*, Roma, Aracne, 2009).
- Salvatore R. e Vardanega A., 2008, «I distretti del gusto come fattore di sviluppo locale», relazione presentata al seminario di studio *Oltre i distretti industriali: nuovi approcci e modelli di clustering per lo sviluppo locale*, Teramo, Sviluppo Italia Abruzzo, 18 luglio 2008.
- Sciolla L., 2003, «Quale capitale sociale?», *Rassegna Italiana di Sociologia*, 44, 2.
- Simmel G., 1890, *Über soziale Differenzierung: soziologische und psychologische Untersuchungen*, Leipzig, von Duncker & Humblot; tr. it.: *La differenziazione sociale*, Bari, Laterza, 1982.
- Simmel G., 1908, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, Duncker & Humblot; tr. it.: *Sociologia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1998.
- Triglia C., 1994, *Sviluppo senza autonomia: effetti perversi delle politiche nel Mezzogiorno*, Bologna, Il Mulino, 1994
- Valeri V., 1981, voce «Rito», *Enciclopedia Einaudi*, XII, Torino, Einaudi.
- Vardanega A., 2003, «Società civile come spazio di mediazione», in Cesareo (a c. di) 2003.
- Vardanega A., 2008, *Le ragioni del soggetto*, Milano, Angeli.
- Vardanega A. (a c. di), 2004, *Crescere in provincia*, Milano, Angeli.

- Weber M., 1913; tr. it.: «Alcune categorie della sociologia comprendente», in M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1922; tr. it.: *Il metodo delle scienze storico-sociali* (a c. di P. Rossi), Torino, Einaudi, 1958.
- Weber M., 1920-21, *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie*, Tübingen, Mohr; tr. it.: *Sociologia della religione* (a c. di P. Rossi), Torino, Einaudi, 1982.
- Weber M., 1922, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr; tr. it.: *Economia e società*, Milano, Ed. di Comunità, 1961-1995.

PAOLO GIUNTARELLI*

Etica e ambientalismo: il ruolo e l'operatività in un mondo che cambia

*Una delle cause principali della crisi ecologica sta
nel fatto che noi in primo luogo non sappiamo ciò
che facciamo, e in secondo luogo quando ci vengono
rese note le conseguenze del nostro agire non disponiamo
di un meccanismo che ci induca a modificarlo.*
(Vittorio Hösle)

L'ambientalismo italiano ha subito un mutamento di attenzione e di partecipazione dei cittadini alle problematiche ambientali in particolare dagli anni Ottanta ai giorni nostri.

In realtà, però, sembra difficile sostenere la tesi di una drastica riduzione del peso dell'ambientalismo nella nostra società anche se è innegabile che le modalità di organizzazione sociale e di agenda-setting intorno ai temi oggetto di preoccupazione ambientale sono profondamente modificati.

Mentre, infatti, l'attenzione dell'opinione pubblica per questi temi si è ridotta negli ultimi anni, essa rimane pur sempre molto elevata e tale da fornire una solida base di consenso ad attori interessati a trasformare le preoccupazioni dei cittadini in azione collettiva.

Anche i dati forniti dalle principali organizzazioni sui loro associati e sulle loro iniziative che coinvolgono un gran numero di cittadini, suggeriscono una sostanziale stabilità, seppur con sviluppi diversi per diverse organizzazioni.

* Docente di Sociologia dell'ambiente e del territorio, Università di Tor Vergata, Roma.

Quella che è certamente minore è la visibilità dell'azione di protesta, a cui tuttavia non deve essere associato un indebolimento delle capacità di mobilitazione dei gruppi ambientalisti.

Basta, infatti, prendere in considerazione la persistenza di iniziative di protesta promosse in sede locale per rendersi conto della presenza ancora persistente del fenomeno dell'ambientalismo.

Nonostante ciò, si registra comunque un minor peso e un cambiamento sostanziale delle attività di protesta che sembra essere imputabile a vari fattori; comincia a scemare l'elemento di novità presente alla fine degli anni Ottanta dato dalla neonata attenzione alle problematiche dell'ambiente fino allora non prese in valida considerazione; si sono modificate le strategie nazionali ed internazionali delle principali organizzazioni a favore di forme di pressione più convenzionali e di modalità non conflittuali di mobilitazione dell'opinione pubblica; la crescente crisi economica soprattutto nelle democrazie occidentali sta determinando una rivisitazione delle priorità singole e collettive.

In Italia le prime attività organizzate nel campo della difesa della natura e del paesaggio si sono sviluppate all'interno di associazioni di vario tipo, non sempre dedite unicamente alla protezione dell'ambiente (Touring Club Italiano, Club Alpino Italiano, Pro Montibus et Sylvis solo per citare qualche esempio). Verso la fine del XIX secolo l'interesse principale era soprattutto estetico e di tutela paesaggistica. Questo tipo di ambientalismo nacque principalmente da un'attenzione elitaria e intellettuale per la costituzione di parchi naturali e la difesa di quelli che venivano definiti «monumenti naturali». Durante il fascismo il movimento subì un tendenziale declino, sia come movimento d'opinione, sia per quanto riguarda gli atti effettivi. Anche la salvaguardia della natura perse colpi a causa della politica autarchica di Mussolini, dell'intenso sfruttamento delle risorse e dell'industrializzazione forzata. L'ambientalismo visse poi un rinnovato momento di espressione pubblica subito dopo la seconda guerra mondiale. Tra il 1950 e il 1968 nacquero infatti le principali associazioni ambientaliste cosiddette "storiche" (Italia Nostra, Pro Natura, LIPU e WWF), senza però riuscire ad uscire da una ristretta area di riferimento, fondamentalmente borghese e di alto livello

educativo. I metodi utilizzati da queste organizzazioni per influenzare la politica rientravano in quelle del conservazionismo classico e miravano ad affrontare la questione ambientale dal punto di vista della razionalizzazione dell'esistente (Lodi, 1988). Le principali battaglie in questa fase furono quelle contro la cementificazione delle coste, la deturpazione dei centri storici e la diffusione di raffinerie di petrolio sovradimensionate e inquinanti. La scoperta di massa dell'ecologia si può far risalire al periodo a cavallo fra anni '60 e '70, quando l'attenzione ai pericoli posti all'uomo stesso dall'abuso della natura si imposero all'opinione pubblica e ai grandi mezzi di comunicazione.

A segnare la definitiva trasformazione dell'ambientalismo in un movimento di massa furono una serie di eventi catastrofici, come l'incidente di Severo del 1976, che fecero capire all'ampio pubblico che depredare e ferire l'ambiente, significava allo stesso tempo l'avvio di un processo autodistruttivo da parte dell'uomo. Oltre a ciò, la crisi petrolifera avviatasi nel 1973 e le successive politiche di austerità avviarono nell'opinione pubblica e nelle classi politiche una riflessione sulle concezioni dello sviluppo e sui modi di correggere gli effetti più indesiderabili messi in atto da quella in atto.

Nel periodo immediatamente successivo, a cavallo del 1980, nacquero le ultime associazioni ambientaliste in ordine di tempo, più impegnate politicamente. Le principali sono la Lega per l'ambiente, nata come costola dell'ARCI, che rivestì un ruolo importante all'interno dell'area subculturale rossa, e le associazioni nate sotto l'influenza del Partito Radicale, come gli Amici della Terra, la Lega Antivivisezione e la Lega per l'Abolizione della Caccia. Nacque inoltre nel 1981 a Bologna la prima forma di coordinamento tra le associazioni ambientaliste ed ecologiste, il cosiddetto «Arcipelago Verde». Nel 1986 si formò poi Greenpeace Italia, un'associazione impegnata nell'intervento diretto e nelle manifestazioni ad effetto, che tenta di sfruttare le tecniche di opinion making e di guerriglia non violenta più avanzate ai fini della promozione della coscienza ambientale e di intervento in casi di necessità. Da menzionare ancora il fatto che a partire dal 1978 vennero fondate anche associazioni ecologiste di destra: i Gruppi di Ricerca Ecologica,

espressione del MSI, e poi nel 1987 Fare Verde e Azione Ecologica, legate soprattutto al tema della nostalgia comunitaria e di un ritorno a una diversa relazione con la natura, vista nel rispetto di certe condizioni di vita tradizionali (Loreti 1999).

La definitiva politicizzazione del movimento si ebbe nel corso degli anni '80. Le primissime liste a carattere ambientalista si formarono già fra il 1978 e il 1980, ma furono esperienze molto locali, senza una reale prospettiva a livello nazionale. È nel 1983 che, grazie all'impegno dei radicali, vengono presentate le prime liste elettorali verdi di un qualche rilievo nazionale. Queste parteciparono poi al processo costitutivo della Federazione delle Liste Verdi nell'86, assieme a liste verdi locali, esponenti di varie associazioni ambientaliste e di Democrazia Proletaria. Precedente, del 1985, fu invece la scelta formale del simbolo, ancora in uso, del «Sole che ride». Nell'89 alle elezioni europee si presentarono poi due liste verdi distinte, una più orientata verso l'ecologismo politico (Verdi Arcobaleno) e l'altra verso la tradizione delle liste verdi locali (Federazione dei Verdi). Queste due liste ritrovarono la via dell'unità solo nel 1990.

Alla fine di questo processo dalle élite alle masse, i temi della contestazione ecologica sono entrati a far parte, in maniera più o meno efficace, del lessico di gran parte dei partiti e dei movimenti politici, in parte usurpandone il ruolo e cancellandone l'efficacia.

Questa breve e sintetica analisi dell'evoluzione del movimento ambientalista in Italia ci presenta una situazione di sostanziale dinamicità e sviluppo che ha attraversato in modo trasversale le principali correnti culturali e politiche del nostro paese durata ininterrottamente per circa trenta anni ma che oggi mostra una fase di rallentamento nella capacità di fare presa sull'opinione pubblica e di aggregare. In altre parole la crescita della sensibilità ambientale è stata accompagnata da una evoluzione della società nel suo complesso e le varie fasi che il movimento ambientalista ha attraversato stanno a testimoniare tuttavia il mutamento attuale delle preoccupazioni sociali determina una difficoltà delle strutture di governance ambientalista a rispondere ai nuovi bisogni. Si può affermare, in sostanza, che le azioni di mobilitazioni ambientalista, così

come quelle sindacali, sono rimaste legate alle tipologie di azioni della prima modernità.

Del resto la creazione e l'istituzione di movimenti ambientalisti non sono attività avulse dal contesto materiale dell'esistenza, ovvero sono azioni politico-sociali che si inseriscono all'interno della realtà sociale e politica. È pertanto dagli aspetti reali che bisogna partire per cercare di costruire il significato da assegnare alle politiche ed alle azioni di promozione e conservazione della natura.

La realtà che ci circonda è in continua trasformazione. Gli elementi sociali ed istituzionali che contribuivano a determinare identità e certezze vengono costantemente messi in discussione e falsificati dalle rivoluzioni paradigmatiche che si succedono senza soluzione di continuità. La modernità ha rappresentato negli ultimi tre secoli il carattere peculiare della società europea ed occidentale innervandola con le sue caratteristiche dominanti. La tipicità della società moderna emerge con il pensiero illuminista e razionalista che rompono la sostanziale unità tra uomo e natura che aveva accompagnato il periodo classico e medievale. Alla cosmovisione aristotelica che prefigurava un rapporto armonioso all'interno di un universo che poneva l'uomo in una posizione di dialogo e rispetto con gli altri esseri, si sostituisce la visione platonica che determinerà la deflagrazione di questo equilibrio cosmico e legitimerà il razionalismo cartesiano e la contrapposizione tra *res cogitans* e *res extensa*. La vita degli antichi era stata cosmocentrica, quella medievale geocentrica, quella moderna diventerà antropocentrica. L'uomo divenuto "misura di tutte le cose" può ora liberamente agire per cercare di trasformare la realtà che lo circonda ed asservirla alle sue necessità. Il paradigma della modernità innerverà tutto il pensiero occidentale e caratterizzerà la storia del pensiero e dell'azione umana attraverso le sue componenti principali:

- *la razionalizzazione*, ovvero la capacità dell'uomo moderno di pensare e di agire in funzione ed in conformità di uno scopo in cui emerge l'aspetto dell'efficienza calcolabile;
- *la differenziazione*, nel senso di poter giungere a costruire società e collettività in cui gli uomini si differenziano sulla base delle pro-

prietà od attributi potenzialmente rilevanti (sesso, razza, potere, autorità, ricchezza);

- *l'individualizzazione*, poiché l'uomo è divenuto consapevole delle proprie potenzialità e capace di agire *ab-solutus*, ovvero sciolto da forme di solidarietà e comunione sociale e punta decisamente verso forme di isolamento, autorealizzazione ed autonomia.

Questa situazione sociale e culturale, rafforzata e sostenuta dalle rivoluzioni industriali, culturali e politiche avvenute a cavallo tra il 1700 e il 1800 ha determinato lo sviluppo di un sistema sociale sostanzialmente statico e improntato sul mito del progresso razionalista e dello sviluppo. La società moderna può essere considerata la società fondata sull'etica del cow-boy in cui la realtà veniva vista come l'immensa frontiera da scoprire e possedere ed in cui le risorse naturali e non, potevano essere liberamente utilizzate e sfruttate per consentire il progresso umano e sociale. La convinzione di fondo era basata sulle immense capacità della ragione umana che avrebbe consentito di trovare sempre nuove risorse, nuove tecnologie e nuove possibilità per migliorare l'esistenza umana.

Tuttavia questa certezza nelle meravigliose sorti del pensiero progressista sembra entrare in crisi, il concetto di crisi sembra infatti caratterizzare la tarda modernità: crisi politiche, crisi religiose, crisi istituzionali, crisi scientifiche attanagliano la società occidentale soprattutto a partire dagli anni '60 – '70 in concomitanza con la nascente questione ambientale. Da questo momento cominciano a collassare gli elementi che hanno fornito identità e riconoscibilità ad un sistema sociale storicamente determinato e che oggi si manifestano con particolare forza:

Fallimento del sistema di rappresentatività: gli schemi politici della prima modernità sono stati fondati sul principio della rappresentatività e della delega. La società, più statica e meno dinamica consentiva il riconoscimento e l'identificazione di problemi e realtà sociali ben determinate che potevano essere utilizzati per consentire aggregazione e processi di sintesi. La politica poteva facilmente raccogliere le necessità ed i bisogni di una popolazione suddivisa rigidamente in strutture sociali e politiche. Attualmente questo meccanismo non sembra più in grado di funzionare: i differenti status e ruoli che ogni comune cittadino quoti-

dianamente vive, determina l'impossibilità di trovare identità sociale e politica all'interno di meccanismi istituzionali costruiti per una società più immobile e meno dinamica, al punto che De Rita può affermare che il problema della società attuale è che non è più possibile individuare chi rappresenta chi. Il problema della rappresentatività è un tema presente anche nei movimenti ambientalisti di livello nazionale che spesso si vedono scavalcati da movimenti locali sorti per contestare e difendere interessi e situazioni particolari.

Fallimento degli schemi politici di risoluzione dei conflitti: il problema nodale di ogni società ed il ruolo principale della politica è sempre stato quello di consentire all'aggregato sociale di vivere insieme eliminando o riducendo al minimo le forme e le cause di conflitto. Con la crisi della rappresentatività politica entrano in crisi anche i modelli su cui era fondata la concertazione sociale della prima modernità. Soggetti diversi non possono accettare risposte uguali ed indistinte che non vanno a risolvere le diverse problematiche che affliggono una società sempre più indistinta, multietnica e differenziata. Anche i movimenti sindacali non sembrano restare immuni da questa crisi di legittimità, fino al punto che contrattazione già concluse e siglate dalla parti sociali e politiche non trovano accettazione e gradimento da parte dei lavoratori e non contribuiscono ad eliminare la conflittualità sociale.

Fallimento dei modelli concettuali ed epistemologici su cui si basano le scienze: la scienza non riesce più a fornire certezze ad una società in misura crescente preda di fobie e paure. La costante artificializzazione della vita umana e la crescente dipendenza della vita umana nei confronti di una tecnologia sfuggita al controllo della razionalità, contribuiscono a determinare il crollo di fiducia nei confronti di una scienza che dopo il falsificazionismo popperiano e l'anarchismo metodologico di Paul Feyerabend non ha più la possibilità di costruire grandi visioni. La società comincia ad assumere i caratteri di una società del rischio¹ in cui i rischi prodotti dalle attività umane e l'incapacità delle scienze di prevederne le conseguenze ed i pericoli determinano il sorgere di fenomeni di

¹ Beck, *La società del rischio*, Roma, Carocci, 2000.

paura ed incertezza accentuati dall'accrescimento della consapevolezza sociale e dall'impossibilità di ricondurre tali fenomeni al controllo istituzionale. Diventa necessario ripensare l'idea di politica poiché se "da sempre le istituzioni nazionali hanno tratto la loro legittimazione dalla garanzia del controllo dei rischi, oggi, non possiamo invece prevedere a cosa andremo incontro noi e le generazioni a venire in conseguenza dello sfruttamento delle risorse, delle nanotecnologie, delle manipolazioni genetiche"².

Fallimento del ruolo di garante metasociale dell'ordine della religione: anche le religioni non riescono più ad esercitare la funzione di calmante sociale che nel passato hanno ricoperto. La crescente individualizzazione, la secolarizzazione della società ovvero il tentativo di questa di affrancarsi da schemi di controllo religioso ed il crescente sviluppo di forme autonome di religiosità quali la New Age, determinano un crollo del potere coercitivo nei confronti delle coscienze singole e collettive che le varie religioni hanno storicamente esercitato.

In sintesi viene meno la fiducia nella scienza a cui viene attribuito in misura sempre maggiore una funzione di "allarme" che trova difficoltà ad essere percepita correttamente dai cittadini, forse perché manca una corretta mediazione sociale, e pertanto, si vede rifiutata o mal digerita dalla politica.

Questa situazione socio-istituzionale, determinatasi a partire dagli inizi degli anni '80, porta con sé elementi di potenziale dissoluzione del sistema politico attuale e di rappresentanza sociale. In altri termini, la politica e i movimenti sociali, ambientalisti e non, non riesce più a rispondere ai bisogni di una società mutata profondamente e divenuta enormemente più complessa da gestire e comprendere. La modernità con le sue caratteristiche essenziali, che aveva determinato la nascita e lo sviluppo della società industriale e democratica, non riesce più a rappresentare l'idea guida attraverso la quale organizzare la nostra società. I fenomeni della Globalizzazione, inoltre, contribuiscono a decretare l'inapplicabilità dei processi culturali e politici della prima modernità poiché li capovolge e li rende totalmente superati.

² Beck, *Un mondo a rischio*, Torino, Einaudi, 2003.

Questo fenomeno decreta la morte della modernità e l'emergere di una seconda modernità o Post-modernità: sono finite le grandi narrazioni e le meta-teorie onnicomprensive, la storia non sembra più avere alcuna direzione, quello che resta all'umanità è la diversità, la frammentazione dei linguaggi intesi come strumenti per dare senso e significato alla realtà e quindi cambia il modo di interpretare la realtà letta soprattutto come esasperazione del tecnicismo e come rivolta nei confronti dell'ambiente e della natura.

La nuova fase caratterizzata dalla Post-Modernità e dalla Globalizzazione provoca soprattutto due fenomeni.

Aumento della complessità circolante: la razionalità ed il progresso hanno determinato una crescita esponenziale del capitale culturale disponibile ed in particolare è aumentata la disponibilità media e condivisa di questo capitale. È inoltre cambiato il modo di interpretare i concetti di Spazio e Tempo. La globalizzazione e lo sviluppo tecnologico hanno causato un'espansione dello spazio ed una contrazione del tempo che determinano la possibilità di aumentare il bagaglio di esperienze possibili. L'accrescimento del capitale culturale, la modifica della percezione spazio-temporale e gli elementi tipici della post-modernità determinano una forte riconfigurazione sociale: la società cambia non è più la stessa, non può più essere interpretata con i vecchi modelli poiché è divenuta più aperta, mutabile, anomica, in altri termini è divenuta più complessa e differenziata.

Aumento della conflittualità sociale: il fallimento degli schemi di risoluzione dei conflitti tipici della prima modernità e l'accrescimento della complessità fanno sorgere questioni sociali nuove ed inesplorate. Il grande problema delle società è da sempre quello legato a come stare insieme? o per meglio dire, come stare insieme contenendo al massimo le potenziali tensioni e conflittualità? Le istituzioni sociali sorgono e sono state create per consentire alle sempre presenti frizioni di essere ricondotte nell'alveo della normalità: il conflitto forte e duraturo mette in crisi la tenuta delle comunità e a lungo andare porta alla deflagrazione. Pertanto nella storia sociale le istituzioni hanno sempre avuto il compito di contenere queste pulsioni al conflitto e, tutto sommato, lo hanno svolto bene. Il problema che ci troviamo

oggi di fronte è che le attuali istituzioni sono state create per dare risposte a problemi legati alla prima modernità e pertanto non riescono più a contenere spinte conflittuali crescenti legati ai bisogni ed alle necessità di una società divenuta globale e soprattutto ricca d'informazione. L'aumento della possibilità di dare e ricevere flussi informativi e quindi conoscenza è la caratteristica della società globale e una società più consapevole significa anche una società più difficile da controllare e dominare.

La nascita della società globale e post-moderna porta dunque con sé il pericolo del conflitto. Le istituzioni sociali e politiche non riescono più a stare sulla scena, non riescono a contenere la spinta alla differenziazioni e a ricondurre a sintesi questa diversità. Entra in forte crisi il prodotto più riuscito della modernità: la forma e la sostanza politica della democrazia. Nella prima fase di questo nuovo secolo la democrazia sta vivendo dei notevoli paradossi, cresce il numero degli stati che aderiscono ad essa ma parallelamente emerge una diminuzione della capacità d'azione della politica a causa della delegittimazione che questa subisce da una partecipazione sempre più scarsa alle elezioni sintomo di un malessere ed una diffidenza dei cittadini nei confronti delle istituzioni democratiche. Stiamo entrando nella fase della Postdemocrazia, di un periodo in cui

«la politica viene decisa in privato dall'interazione tra i governi eletti e le élite che rappresentano quasi esclusivamente interessi economici»³.

La tesi fondamentale che afferma la Postdemocrazia è la seguente:

«mentre le forme della democrazia rimangono pienamente in vigore, e oggi in qualche misura sono anche rafforzate, la politica e i governi cedono progressivamente terreno cadendo in mano alle élite privilegiate, come accadeva tipicamente prima dell'avvento della fase democratica»⁴.

Crisi della prima modernità, post-modernità, globalismo, postdemocrazia sono tutti fenomeni che rimescolano fortemente il tessuto comu-

³ Crouch, *Postdemocrazia*, Roma, Laterza, 2003.

⁴ *Ibidem*.

nitario e causano, come già detto, il rischio della perdita dell'identità attraverso cui è possibile edificare il contratto sociale: partiti, sindacati, associazionismo hanno perso la capacità di offrire elementi per ritrovarsi, per stare insieme, per offrire identità e riconoscibilità a classi sociali che non possono più definirsi come tali.

Emerge forte ed impellente il bisogno di trovare nuove elementi che contribuiscano a fornire identità e strumenti di azione politica che consentano a questa nuova identità di trovare la possibilità di costruire nuove forme di governo democratico.

Tra i tentativi più alti di ricercare nuovi possibili modi attraverso i quali veicolare il concetto di democrazia è sicuramente possibile annoverare il lavoro svolto da Gustavo Zagrebelsky in cui ipotizza il sorgere di una Democrazia Critica che in opposizione ad una visione dogmatica o scettica si caratterizzi per l'adesione allo spirito della possibilità:

*«regime inquieto, circospetto, diffidente nei suoi stessi riguardi, sempre pronto a riconoscere i propri errori, a rimettersi in causa e a ricominciare da capo. Nella democrazia critica il “popolo”, termine di facile equivoco in ogni regime plebiscitario, detiene un potere supremo, ma non illimitato, non viene demonizzato né divinizzato ed è ritenuto in grado di agire per il meglio, ma non è stimato migliore di alcuno dei suoi componenti. La democrazia critica è incompatibile con le decisioni o comportamenti irreversibili. Non è qui il luogo di un censimento. Basti accennare alla guerra, alla distruzione di risorse naturali e ambientali limitate e non rinnovabili, alle politiche economiche e sociali aventi una sola dimensione le quali quindi, una volta iniziate, in caso di difficoltà non permettono soluzioni alternative o di ripiegamento ma solo l'intensificazione delle medesime».*⁵

L'ipotesi su cui riflettere è che la crisi ambientale e l'ambiente in quanto realtà fisica e costruzione culturale possano contribuire a costruire un nuovo modo di sviluppare forme di governo democratiche accompagnate dagli strumenti della partecipazione e del *collaborative management*. Del resto se è vero che i problemi ambientali sono divenuti

⁵ Zagrebelsky, *Il “crucifige” e la democrazia*, Einaudi, Torino, 1995.

un nuovo elemento capace di determinare la stratificazione sociale, il bene ambiente come elemento di distinzione sociale e di classe, è anche vero che partecipazione politica e proteste sono più diffuse nei quartieri poveri delle città, quelli a basso reddito, con meno strutture e possibilità. E il tema che spinge la gente a organizzarsi e a protestare è sempre quello: il diritto alla salute, il diritto a un ambiente non inquinato, il diritto alla vita.

La crisi ambientale diviene pertanto un modello concettuale ed epistemologico per la ricerca di nuovi modelli di democrazia partecipativa.

A questo proposito viene ormai comunemente riconosciuto che la soluzione dei problemi ambientali deve risiedere nel cambio di mentalità e d'agire, altrimenti nessuna innovazione tecnologica, per quanto sofisticata possa essere, potrà mai funzionare.

La modifica del comportamento è dunque la risposta, laddove tutte le scuole psicologiche ci insegnano che tale obiettivo è ottenibile solo se tutta una serie di attori sociali e di circostanze si mettono in moto ed interagiscono assieme: la scuola, la famiglia, le istituzioni, la sfera sociale ed affettiva, tutti questi campi devono porsi in mutua relazione per giungere ad una modifica sostanziale e duratura dei comportamenti e l'ambiente può servire da modello a tale proposito. La modifica dei comportamenti ambientali non può nascere improvvisamente ma può, e deve, essere l'effetto di un lungo processo educativo che deve scaturire dall'impegno delle istituzioni e della società civile.

Gli strumenti per porre in essere tale processo educativo sono noti:

- a) la formazione/informazione;
- b) chiari principi normativi o sistema *command and control*.

Dove non giunge il messaggio di formazione/informazione deve arrivare la norma equa e chiara ad orientare i comportamenti.

Il processo formativo richiede, dunque, una pluralità di azioni, le quali per poter operare necessitano di diverse condizioni: laddove ogni azione di informazione e divulgazione incontra lode e approvazione, lo stesso non può dirsi per qualsiasi provvedimento che vada ad incidere, pur indirettamente, sulla qualità e le abitudini di vita delle persone. Ogni istituzione nel momento in cui emana norme o provvedimenti deve sem-

pre posi il problema delle conseguenze in termini di gradimento da parte dell'opinione pubblica.

Nessuna azione pubblica potrà essere efficace e raggiungere gli obiettivi che si è posta se non ottiene l'Accettazione della popolazione o se non è prodotta giungendo al suo Consenso. Non a caso abbiamo utilizzato due termini distinti per parlare di politiche pubbliche, Accettazione e Consenso, che nell'accezione comune vengono utilizzati indistintamente sia nel campo scientifico che nel campo sociale e politico, riteniamo infatti che tale distinzione debba essere effettuata dal momento che si tratta di fenomeni nettamente disgiunti, i quali richiedono per il loro raggiungimento processi diversi: schematizzando possiamo affermare che l'accettazione si ottiene, mentre il consenso si produce.

L'accettazione è un processo individuale o monolaterale, richiede l'accoglimento di alcune caratteristiche da parte dell'individuo, a lui consone e gradite in base a svariati elementi, mentre il consenso è un processo che si mette in moto tra più individui per giungere ad una visione comune e gradita ai più. La prima è una risposta autonoma ed individuale che si ottiene spontaneamente dalla persona interessata, la seconda è una azione concertata e comunitaria che si produce all'interno di un processo di comunicazione.

Tali differenze risultano fondamentali per il decisore pubblico o per la produzione di norme, perché a seconda del tipo di percorso che si intende seguire si avrà una risposta e quindi un'efficacia diverse. Generalmente i processi politici e sociali richiedono la presenza di entrambi gli elementi al loro interno, proprio per le loro peculiari specificità: al grado di accettazione sono naturalmente interessate le situazioni limite che richiedono soluzioni di emergenza mentre al raggiungimento del consenso si rivolgono la costruzione di progetti e programmi a più ampio respiro. Nel suo lavoro *Dissensi e Consensi*, Serge Moscovici⁶ approfondisce questo argomento e afferma:

«a istituire il consenso, non è l'accordo, bensì la partecipazione di chi lo ha realizzato poiché gli individui si rendono conto di aver

⁶ Moscovici, *Dissensi e consensi: una teoria generale delle decisioni collettive*, Bologna, Il Mulino, 1992.

acconsentito ad una decisione solo se vi hanno preso parte e se hanno consapevolmente compiuto i sacrifici necessari».

Risiede qui l'importanza di questo meccanismo: il processo di partecipazione permette alle persone di aderire pienamente ad un'opinione o ad una decisione e realizza l'obiettivo che essa si pone, portare tutti i cittadini ad utilizzarla in modo completo e consapevole, del resto la psicologia sociale ci insegna che più i membri di un gruppo aderiscono, contribuendo a crearlo, ad un provvedimento, più hanno fiducia in esso e in se stessi e meno sono disposti al compromesso.

Nella formulazione di politiche ambientali e più in generale di politiche pubbliche riteniamo che la distinzione appena effettuata tra accettazione e consenso sia di fondamentale importanza. Non è più possibile continuare ad emanare provvedimenti che quando non producono conflitti, non riescono a coinvolgere la cittadinanza poiché come scriveva Cesare Pavese sono presi *fuori dal letto e dai campi della povera gente*. Il coinvolgimento dei cittadini alle scelte che interessano la loro vita è un meccanismo che trova molte resistenze perché difficile e complesso da attuare, ma è l'unico che può consentire di superare questa fase di crisi facilitando l'approdo verso l'era Post-Post-moderna senza conflitti e soprattutto con un bagaglio di ricchezze umane e culturali notevolmente superiore rispetto a quello precedente.

I problemi e le questioni legate all'ambiente sono strettamente legati ai nuovi bisogni post-materialistici delle società occidentali.

In senso generale il materialismo afferma che tutto ciò che esiste è materia, o quanto meno dipende dalla materia. Nella sua forma più essenziale afferma che tutta la realtà è essenzialmente materiale, nella forma più ristretta che lo è la realtà umana. Il materialismo, soprattutto a partire dalla rivoluzione industriale, inizialmente si è preoccupato di dare risposta ai bisogni primari e a quelli della *welfare society* attraverso il miglioramento dello Standard di vita in quanto convinto della necessità di dover soddisfare i bisogni materiali per poter venire incontro alle necessità della realtà umana. Il concetto di standard di vita si riferisce alle condizioni concrete e materiali delle popolazioni e dei gruppi, che sono espresse in statistiche che tentano di coglierle direttamente senza

dedurle dai dati puramente economici. Tipicamente, queste statistiche sociali, ottenute mediante indagini ad hoc sulle famiglie e attraverso i censimenti, si occupano di questioni quali il reddito familiare, le condizioni abitative (per esempio se vi è un bagno e, in caso affermativo, se questo è all'interno o all'esterno dell'abitazione), i beni materiali (come il possesso di elettrodomestici) e i consumi (inclusi i generi alimentari). La nozione di standard di vita è impiegata comunemente per fare riferimento alle condizioni di vita effettive.

Ma se questi erano i bisogni della società moderna ed essenzialmente materialista, il progresso tecnologico e sociale ha portato la società post moderna a ricercare, per il completo soddisfacimento dei bisogni e delle necessità della vita umana, ad inseguire bisogni post materialisti. Il Post materialismo produce nuovi bisogni su di una dimensione qualitativa crescente. Questi bisogni riguardano aspetti come qualità della vita, ambiente efficace, equità e come abbiamo visto anche la ricerca di nuove forme di democrazia maggiormente partecipativa. In questa fase dal concetto di standard di vita si passa a quello di Qualità di vita. Soprattutto negli ultimi decenni, si sono introdotti vari altri termini nello sforzo di superare la limitazione materialista e di includere altre dimensioni della vita come, ad esempio, l'esposizione all'inquinamento e al degrado ambientale, prodotti chimici, radiazioni, rifiuti, rumore e così via. Il termine qualità della vita è di gran lunga quello più impiegato. Spesso viene esplicitamente contrapposto allo standard di vita proprio per sottolineare che vi è dell'altro nella vita oltre all'accumulazione di beni. Al di là delle questioni ambientaliste, questo concetto si riferisce spesso anche a elementi della vita sociale come la corruzione, la criminalità diffusa, il mancato rispetto dei diritti di cittadinanza e altro: in questo senso, il concetto di qualità della vita ha un ruolo critico estremamente rilevante in molti recenti movimenti sociali nei paesi avanzati, divenendo il terreno di conflitti e rivendicazioni sociali, e il suo significato rimane ancora ampiamente da elaborare.

Questa analisi contribuisce ancora di più a leggere i problemi ambientali in termini socialcostruzionisti ovvero come un prodotto culturale della società, creazione a sua volta, dell'azione consapevole dell'attore

sociale. È quindi l'Attore sociale, visto sia in termini funzionalismi che luhmanniani, che legittima e giustifica l'azione sociale ed istituzionale rivolta al campo ecologico-ambientale.

Il cambiamento sociale richiede nuovi soggetti individuali e collettivi come nuovi attori del sistema sociale ed in questo contesto l'attore sociale, la persona umana, diventa il punto centrale di una nuova struttura concettuale della società che include in senso pieno i problemi ambientali.

Il problema è oggi capire se questa tendenza sia ancora in atto oppure se i recenti mutamenti economici e sociali stiano respingendo la nostra società verso la dimensione materialista. Credo di poter confermare il consolidamento della fase post-materialista anche se è innegabile che le nuove preoccupazioni sociali hanno modificato la richiesta di risposte per migliorare la nostra qualità di vita. In genere i bisogni della società o le preoccupazioni ambientali vengono spesso trascurati, in quanto generalmente sono al di fuori delle preferenze umane individuali: vengono al più considerate "esternalità". Il tema centrale è oggi divenuto la difesa dal Rischio, la nostra QDV si misura dalla lontananza da cui ci poniamo dai vari fattori di rischio e quindi dalla sua diversa percezione. Il paradosso è che il rischio, a differenza del concetto di pericolo, è conseguenza delle nostre azioni volontarie.

Il progresso, causa del rischio, è stato definito come il passaggio dall'età della paura a quella dell'ansia, ma anche negli interstizi della preoccupazione che caratterizza la nostra epoca sono presenti delle paure che possono considerarsi primitive: la paura delle conseguenze delle nuove scoperte scientifiche, delle armi biologiche, dell'annientamento, dei totalitarismi, del dissenso che ha reso centrali le questioni della censura e la sorveglianza in molti paesi occidentali.

Inoltre occorre collocare il concetto di rischio la paura nel contesto di crisi finanziaria che caratterizza il momento attuale e nel modello di sviluppo socio-economico occidentale contemporaneo; questa crisi è indissolubilmente connessa con la paura, perché i sentimenti sociali influenzano profondamente le dinamiche economiche. Assistiamo, pertanto, alla crisi dell'economia dell'euforia, dell'economia dell'ottimismo,

dell'economia della crescita, sostituita da una economia della paura; paura che è il portato di una precisa scelta storica, l'adesione ad un modello di crescita centrato sul mercato, fisiologicamente basato sulla libertà, ma anche sulla precarietà e sul rischio.

Il rischio porta con maggiore forza al centro dell'analisi sociale la "persona" nel pieno delle sue reti relazionali, non il singolo individuo e neanche la comunità di individui. Il concetto di "persona" nell'agire sociale relazionale ci porta a doverci preoccupare non solo dell'oggi ma anche del futuro, ed in quest'ottica le risposte che i movimenti locali danno a problemi ambientali circoscritti (rifiuti, tav, ecc.) non sembrano attivare azioni di mobilitazioni in grado di offrire una soluzione credibile soprattutto riguardo le minacce che interessano le generazioni future. Per rispondere a queste sfide l'Ambientalismo moderno deve costruire le sue risposte intorno al soggetto "Persona Umana". In assenza di questa capacità il pensiero ecologista può cadere, paradossalmente, in una posizione secondaria: la politica del "No" su singola fattispecie non legato alla capacità di proporre una riconversione credibile della società.

PIERFRANCO MALIZIA*

VALE TODO?

Brevi note su etica e sistemi economico-produttivi

1.

“Vale todo” è un’espressione brasiliana di una certa forza che può ben indicare sinteticamente il senso di queste brevi note sul rapporto *etica\ società oggi*.

Aldilà di una sua traduzione letterale (vale tutto) già di per sé indicativa, l’espressione sta ad evidenziare una sostanziale indifferenza (o impossibilità *de facto*) ad agire in termini di una generalmente condivisa struttura valoriale (e quindi comportamentale) di riferimento; in altri termini, un agire sociale “fai-da-te” abbastanza vincolato da forti riferimenti collettivi.

Ciò costituisce una caratteristica di fondo del suddetto rapporto *etica\ società*, etica sia nel suo aspetto *descrittivo* (come ed in base a quali principi si regola l’agire sociale) sia in quello *normativo* (l’apprezzamento e controllo sociale) sia in quello *applicativo* (aspetto questo più recente del dibattito etico, ovvero la traducibilità e la realizzabilità di norme etiche in specifici contesti, come ad esempio la bioetica).

Ciò assume una rilevanza del tutto particolare (Guarnieri 2000) nella lettura dei fenomeni sociali in particolare oggi, ove l’iper-razionalità presunta da un lato e l’“incertezza” dall’altro, stringono spesso l’attore sociale fra l’“utile” e la “morale” (Mongardini 1991) che stentano a trovare un raccordo, un ancoraggio unico che ne possa facilitare una possibile convivenza.

* Professore associato di Sociologia generale, presso la LUMSA di Roma.

Anche senza far riferimento all'insuperata questione di fondo della dialettica universale\individuale della dimensione etica (da Kant ad Hegel, da Kierkegaard a Levinas ed alla logica delle intersoggettività di Habermas), quello che si sostiene, accettando la tardomodernità di Lyotard (1987) come una sorta di paradigma di riferimento, è che la contemporanea ricerca di nuovi assetti, nuove definizioni e prassi (rispetto alle quali certamente la globalizzazione e le nuove tecnologie svolgono un ruolo non secondario) frantuma ulteriormente rappresentazioni acquisite di realtà, modalità di azioni e prassi sociali complessivamente condivise o, perlomeno, condivisibili.

La tardomodernità

- Può significare certamente il tendenziale esaurimento di talune strutture portanti della modernità, nel senso più ampio del termine, ovvero del processo di costruzione del mondo, dei vincoli sociali, dell'etica, dell'azione sociale in genere così come li abbiamo conosciuti, vissuti proprio perché socializzati agli stessi;
- si risolve, proprio per cercare di fronteggiare la crescente complessità sociale, nel "presente" (cfr. Mongardini, 1993) quasi come una dimensione "assoluta" nella quale la "memoria" è poco significativa ed il "futuro" strutturalmente incerto. Tale "presente" viene, di fatto, a chiudere l'attore sociale nell'esperienzialità in atto che attraverso un "uso del tempo" quasi innaturale, condizionante e/ o vincolante se non addirittura "colonizzante" struttura l'esperienza attraverso la strutturazione rigida e la standardizzazione dell'attività in *routine* e ritualismi;
- può quindi configurarsi come una sorta di "*state of mind*" di disagio della modernità stessa in termini di ciò che non sa essere più ma anche "ciò che non ancora è e non sa cosa vorrà essere";
- Si manifesta non tanto in un insieme definito e definibile compiutamente, ma in una pluralità di crisi specifiche nelle singole rappresentazioni della realtà, vera e propria modalità di cambiamento "incrementalista" non "strategicamente" collegato nelle differenti aree della cultura e della società contemporanea.

- può indicare una pluralità di crisi specifiche nelle modalità di fondo di costruzione sociale della realtà e della rappresentazione della realtà stessa; una morfogenesi culturale dai tempi certamente lunghi che viene a maturare la rilevanza e le priorità dei bisogni, delle scelte, delle esperienzialità spirituale e materiale;
- può configurarsi come un grande “contenitore” nel quale, a stento, si cerca di raccogliere e dare senso ad una frammentazione generalizzata dall’esperienza ora “disancorata” ora “riancorantesi” ad un sentire comune, ad una finalizzazione dell’azione socialmente condivisa sia pure attraverso percorsi fortemente individualistici o microgrup-pali spesso anche “virtuali” ma comunque “privati”.

Il “privato” infatti, sembra trionfare sul “sociale”: lo sviluppo della modernità sembra costringere a chiudersi in una sorte di “particolari” di machiavelliana memoria, in orizzonti volutamente autolimitanti e conseguentemente, autolimitantesi e quasi autoreferenziali. Prodotto, da un lato dalla frammentazione dell’esperienza e della conoscenza e, dall’altro dalla fine delle rappresentazioni di collettività (con sfondi più o meno ideologicamente organizzati) e dalla volontà di ragionare in termini di “collettività” stessa, l’attore sociale sembra rifugiarsi in una “solitudine” non necessariamente “esistenziale, ma certamente sociale, parafrasando Schopenhauer, sembra quasi che, nella logica del “porcospino”, vinca il problema dell’“aculeo” rispetto al “calore”.

“Distacco, estraneità, con-coinvolgimento di un’espressione unitaria di intenzione soggettiva o oggettiva” (Mongardini, Economia come ideologia); il rientrare in una dimensione olistica (soprattutto dopo le “grandi stagioni” solidaristiche degli anni Sessanta e Settanta), per lo meno, in una dimensione *cultiver son jardin*, obnubili la solidarietà, il senso di appartenenza, il “progetto” societario che, in realtà, costituisce l’unica possibilità per una società di essere veramente “tale”; in altre parole, il tardomoderno come condizione di esasperazione dell’atteggiamento “*blasé*” delineato da Simmel, come indica M. Ferrari Occhionero, “la società moderna sembra essersi voluta liberare dalle costrizioni di ordine morale e sociale, stabili, fisse, per orientare la sua traiettoria verso

il cambiamento, verso l'acquisizione e la ridefinizione di nuovi *status*, ruoli, comportamenti, valori".

Una 'sindrome di mutamento' che investe tanto la società quanto il singolo creando antinomie, spesso irrisolvibili almeno all'apparenza, e diffuse tensioni che vanno sorgendo e moltiplicandosi" (1997, p. 433).

Tutto ciò indubbiamente porta ad un forte aumento dell'incertezza ed elevate soglie di ambiguità nell'agire sociale nell'"immaginare" e porre in esse una progettualità (sociale ed esistenziale allo stesso tempo); una sorta di "pellegrinaggio" continuo fra diverse opzioni ed ipotesi di vita (spesso opposte tra di loro), alla ricerca di un'identità non più fondata e resistente che, come nota Bauman (1999, p. 137), oggi viene ad essere percepita come "un handicap piuttosto che un vantaggio poiché limita la possibilità di controllare in modo adeguato il proprio percorso esistenziale: si rivela un peso che impedisce il movimento, una zavorra da gettare per poter restare a galla" (*idem*, p. 67).

2.

Un trattato di particolare incertezza ("plurifattorialità", si potrebbe dire) si riscontra oggi nel rapporto "economia-etica" (Magalti 1993), come anche si diceva in precedenza citando Mongardini, l'utile e la morale.

Rapporto complesso fin da quando Weber (1965) indicava nei valori dell'etica protestante una sostanziale affinità con gli "atteggiamenti nei confronti del lavoro, consumi, investimenti e profitto che costituivano le condizioni necessarie per lo sviluppo di un'economia capitalistica" (Seymour-Smith, 1991, p. 161) non volendo certo indicare quindi una sorta di determinismo marxista "al contrario" bensì una certamente singolare reciprocità logica e di azione fra la sfera morale e la sfera economica, una sorta di "compenetrazione" di fatto e, conseguentemente, una "mutualità" forte e che avrebbe condizionato tutta una società o forse anche tutto un mondo. Oggi che l'economia si è posta come "fattore dominante della nostra cultura" (Mongardini 1997, p. 45) una "ideologia totale", come direbbe Mannheim, dimentichiamo che "l'economico è

rinchiuso in un contesto sociale complesso e che i fenomeni economici sono interconnessi con valori ed istituzioni non economiche, per cui solo in senso molto astratto e unilaterale possono costituire una rappresentazione delle realtà. Lo stesso agire economico è condizionato da una serie di regole sociali e valori” (*idem*, p. 47); ma c’è di più: “l’espandersi di un’ideologia economicista e l’enfasi posta sull’utile individuale indebolisce la consistenza del Noi e accentua l’egoismo dell’Io. Nega al Noi una forza interna all’individuo e ne fa solo un momento della sua vita materiale, un modo di essere della sua esperienza quotidiana” (*ibidem* p. 139).

Ecco che l’etica riappare, in questa logica complessiva ed ulteriore di (come direbbe Simmel) sfilacciamento del legame sociale come costituente forte di quel Noi sempre meno consistente, a rischio di depauperamento irreversibile. L’economia quindi (misticamente intesa come la vita economica, la divisione del lavoro e il sistema organizzativo-produttivo, gli scambi, lo sfruttamento delle risorse, il mercato, il consumo, il capitale ecc.) è venuta, di fatto, a costituire, se non “il” riferimento, un riferimento di assoluto valore comportamentale, ideologico; morale, in un certo senso. E ciò, crediamo, può essere non poco pericoloso per la società, non solo, come si è detto in termini di “socialità” e “socievolezza” ma, anche costituendo un rischio non peregrino di favorire, per dirlo alla Arendt, la “banalità del male” che può nascere appunto, fra l’altro, proprio dalla logica del “mezzo” che diventa “fine”; In termini più sociologici, viene a minare talune basi fondamentali dello “stare in società” come la fiducia, la solidarietà. “Rientrare in un bene comune” (Latouche) sembra essere pertanto, per l’economia (o meglio, per la sfera economica rispetto al “tutto” sociale) l’opportunità di “ritrovarsi” senza perdersi in un comunque inutile ed irrealizzabile (nonché autoreferenzialmente dannoso) “imperialismo culturale” e, per la società, recuperare pienamente il suo primato (se non, altro, del “tutto” sulle “parti”), come, crediamo, sia logico e normale.

Come scrive Rizzo (2004; p. 229): “è necessario creare concretamente o concretizzare creativamente una nuova economia, provvista di una buona dose di anticorpi immunizzanti contro gli attacchi egoistici,

tecnologici e razionalistici della demoniaca compulsione di accumulazione della ricchezza materiale. La produzione dei beni d'uso non deve avvenire danneggiando la qualità della vita delle persone né distruggendo i valori essenziali per il rispetto della loro dignità.

Insomma l'economia che ha bisogno dell'etica e l'etica ha bisogno dell'economia. L'economia non deve nascondere in sé l'etica, come l'etica non deve nascondere in sé l'economia. Solo quando i "due" valori si congiungono e aderiscono, i rispettivi ordinamenti si realizzano o idealizzano compenetrandosi: i valori economici valgono quelli etici e i valori etici valgono quelli economici se coesistono entrambi con paritaria, accogliente e solidale reciprocità. Affinché il rapporto che stabiliscono due o più persone sia vivendevolmente persuasivo, deve essere rispettoso di tutti i (loro) punti di vista prescindendo di chi crede di possedere la verità o di essere nel giusto...

Per quanto nella nostra società sembri strano, inverosimile e non risolutivo, perché l'economia si apre all'etica senza riserve, remore e pregiudizi, l'etica deve riscoprire una nuova gravidanza euristica prendendo le distanze dalle tendenze "scientifiche" positivistiche, deterministiche e riduzionistiche insensibili alla coscienza e(st)etica e all'istanza ecologica, rafforzare la sua importanza strategico-istituzionale e valorizzare la sua dimensione umana, morale e sociale".

3.

Segnali in questo senso non mancano; in particolare (e questo è il tema di quest'ultima nota) la c.d. "*business ethics*" (Rusconi-Dorigalti, 2005) sembra essere oggi una realtà consolidata ed incontrovertibile; diventa difficile pensare quindi questa "etica applicata" (nel senso suo esposto all'inizio di questo lavoro) semplicemente come una strategia di facciata o buonismo strumentale o, ancora, come una moda.

Le forme di questa etica sono diverse; in questa sede, per un'economia di discorso, non verranno affrontate tematiche specifiche pur complesse e rilevanti come la "finanza etica", il "commercio equo-solidale", i "codici di condotta etica", il "*cause related marketing*", ecc; bensì ci

si riferirà a tematiche immediatamente inerenti ai sistemi produttivi, le loro dinamiche strutturali che vengono a determinare la loro eticità.

Temi infatti come:

- la responsabilità sociale d'impresa,
- i valori dell'organizzazione,
- il *diversity management*,

costituiscono oggi una piattaforma di autoriconsiderazione per il management pubblico o privato che sia; numerosi convegni e pubblicazioni lo testimoniano così come ampiamente lo dimostrano le tante best practices già realizzate.

Vediamone ora brevemente alcuni tratti essenziali:

- a) la responsabilità sociale d'impresa, dichiara l'AssoEtica (2007) che è ormai esigenza imprescindibile per ogni azienda interrogarsi attorno all'etica. Lo impone la consapevolezza che gli obiettivi di profitto si raggiungono solo valorizzando le risorse umane, lavorando in sintonia con clienti e fornitori, rispettando l'ambiente tenendo conto del contesto culturale. Come fare ad evitare percorsi che non ci portano da nessuna parte eppure accade che non si sappia 'da che punto cominciare'. Partire dall'impegnarsi in attività di solidarietà sociale (attività di Corporate Social Responsibility) prima di aver guardato 'chi siamo' e 'perché lavoriamo' è come mettere le bandiere sul tetto prima di preoccuparsi delle fondamenta e dello stato dell'edificio. Anche il partire dal redigere una 'carta dei valori', e/o 'codice etico', si rivela, spesso, l'approccio sbagliato. Società di consulenza e scuole di formazione tendono a proporre modelli già fatti, standard, di 'carte valori', 'codici etici', 'bilanci sociali'. Modelli fondati su valori condivisibili-trasparenza contabile, rispetto della persona, servizio al cliente ecc., ma generici. Così accade che tutte le carte dei valori e i codici etici e tutti i bilanci sociali siano quasi uguali tra loro. Senza che in realtà l'atteggiamento etico della nostra impresa sia portato alla luce e valorizzato. Così operando, l'investimento in etica non porta frutti, ed anzi avrà risvolti negativi. I dipendenti e i collaboratori non si riconosceranno nell'immagine che viene data di loro, non condivideranno gli obiettivi. E quindi non contribuiranno in

prima persona a far sì che l'atteggiamento etico della nostra impresa si manifesti nei fatti. Affermazione questa che, se si ricorda l'approccio tradizionale al concetto di "responsabilità" di impresa (per tutti, Friedman, 1967) comporta un cambio di ottica a 360 gradi: infatti la "responsabilità sociale" implica una tensione forte per gli organismi economico produttivi ad un'ottimizzazione di interessi più ampi, di quelli tradizionalmente intesi (ovvero *in primis* quelli degli azionisti, della remunerazione del capitale), per riferirsi agli *stakeholders*, per rifarsi a dottrine sociali, per ricomporre (usando una terminologia di marketing) il *placitement* dell'organizzazione produttiva stessa che è (e non può essere altrimenti) nella società, ovvero nella solidarietà, come direbbe Durkheim.

E tutto ciò non è "teorico" o "moralista", viene infatti da un'economista illustre come Sen (1988) la considerazione che, proprio "tecnicamente" ogni decisione economica non può e né deve essere guidata dall'"utilitarismo" individualistico ma dall'insieme dei fattori sociali ma anche "umani" in senso generale che sottostanno da un lato e sovrappongono dall'altro ad ogni sfera, ogni prassi dall'agire.

Scrivono Caselli che: "la società civile si presenta oggi di fronte al sistema delle imprese con un vantaggio ampio e articolato di esigenze che vanno dalla crescente domanda di maggiore trasparenza e affidabilità delle informazioni onde poter valutare il grado di soddisfazione delle aspettative dei diversi stakeholder; alla diffusione e utilizzo da parte dei consumatori di guide al consumo responsabile; alla necessità di rispettare determinati criteri etici per poter accedere a molte istituzioni finanziarie (si veda anche la crescita dei fondi etici); alle sempre più frequenti azioni di sensibilizzazione, protesta e talvolta boicottaggio poste in essere da associazioni, movimenti, organizzazioni non governative; alle innovazioni legislative che si pongono come deterrenti nei confronti dei comportamenti moralmente scorretti; alla moltiplicazione degli strumenti di responsabilità sociale" (in Rusconi- Dorigatti, 2004; p. 47).

b) I valori dell'organizzazione.

La responsabilità sociale è una prassi che si afferma nella misura in

cui è, a monte, un valore della cultura organizzativa, viene cioè a fare parte sostanziale delle risorse immateriali di una organizzazione, che costituiscono a loro volta un vero e proprio fattore di successo della stessa, di vantaggio competitivo reale.

L'“organizzazione-come-cultura” (Malizia Gamberale; 2003) sistematizza le organizzazioni complesse come sistemi socioculturali:

- 1) identificarsi rispetto all'esterno ed identificativi per il proprio interno,
- 2) adatti all'adattamento ed all'integrazione,
- 3) da intendersi olisticamente,
- 4) frutto di stimoli esterni e di autoproduzione in un processo continuo di elaborazione\rielaborazione da parte dei suoi membri.

Di tale sistema culturale, come peraltro di qualsiasi altro, i valori (da intendersi nel senso propriamente sociologico di ciò che è “importante” e “desiderabile” per un gruppo) ne costituiscono una parte assolutamente significativa, orientando l'azione infatti (“l'azione rispetto ai valori” di Weber) di chi ci si identifica e costando comunque, anche per l'esterno, un riferimento significativo.

Il problema di fondo, il rischio immanente è però non di poco conto e riguarda una “coerenza” necessaria (o meglio, che dovrebbe essere necessaria, indispensabile) fra valori dichiarati e valori effettivamente praticati, ovvero i valori, che concorrono a definire e regolare il comportamento delle persone ma che non coincidono con le ragioni profonde che ad esso danno origine. Tali elementi sono talora contenuti e codificati in documenti ufficiali, quali la *mission* e la *vision* d'impresa, la carta dei servizi e dei principi-guida, gli scopi, obiettivi e valori espressamente dichiarati come caratterizzanti le linee-guida del comportamento dei membri di un'organizzazione imprenditoriale. In tale caso, i valori dichiarati assumono la forma di manifestazioni visibili e formalizzate, entrando a far parte, a rigor di logica, nella categoria esposta al punto precedente. L'ingannevolezza di un tale livello di analisi dipende in primo luogo del fatto che, formalmente, appare difficile che un'impresa possa esimersi dal dichiarare ufficialmente il proprio rispetto e l'attenzione per fattori

quali l'ambiente, i dipendenti, la trasparenza informativa, i principi etici, ecc.; sicché, analizzate a questo livello, tutte le imprese sembrano formalmente ispirarsi alla stessa cultura; in secondo luogo, l'esplicitazione dei valori-guida può non rispecchiare il reale ed effettivo comportamento dell'impresa. (Brondoni; 2004; p. 85).

c) *Il diversity management.*

Lo svilupparsi di una società multietnico-multiculturale impone a tutti i livelli e “luoghi” della società stessa una sorta di “etica dell'Altro”, a meno che si opti per soluzioni basate sul pregiudizio scioviniste, o addirittura, xenofoba (Malizia Gamberale, 2007 cit.; pp. 39-46); oltretutto spesso, dalla relazione con l'“Altro-straniero”, si possono sviluppare dinamiche sinergiche di arricchimento reciproco: in altri termini, la diversità come “ricchezza”.

Scrivono la Bombelli che “parole quali diversità e *diversity management* sono diventati frequenti nel lessico manageriale. Molte le aziende che preparano o hanno iniziato progetti che vanno sotto questa etichetta, cospicua la produzione nella letteratura scientifica e manageriale, a sottolineare l'attenzione per un tema che sta diventando sempre più di attualità. In questa situazione di attenzione e di “moda manageriale” si pone allora l'esigenza di selezionare alcuni elementi essenziali per chi avesse un interesse gestionale nell'intraprendere una strada di *diversity management*, nonché di mettere in guardia sulle criticità e problematicamente che questo percorso comporta.

La gestione della diversità, soprattutto sul versante dell'inclusione, porta con sé un ampio correlato valoriale, di impegno di responsabilità sociale, elementi che spesso rischiano di non lasciare spazio a valutazioni critiche, spassionate, circa la reale utilità dell'approccio considerato.” (in Mauri-Visconti, 2004; p. 31).

L'organizzazione multi-culturale (Maimone, 2005) non è solo un'idea o una filosofia, ma rappresenta anche un concreto contesto sociale. Se non accogliamo la dimensione sociologica dell'organizzazione transnazionale, che rappresenta a tutti gli effetti un sottoinsieme sociale che si realizza concretamente in fatti e azioni sociali, non saremo in

grado di studiare questi sottosistemi, o, meglio, questi “spazi sociali transnazionali” risultante del processo di *reembedding* delle pratiche sociali e dei processi identitari dei membri delle organizzazioni studiate, rispetto all’ambiente ed al contesto di riferimento, appare di grande interesse e prefigura una visione problematica e complessa dell’organizzazione transnazionale.

Linnehan e Konrad (in Maimone, cit.; p. 104) affrontando nella loro ricerca empirica l’analisi dei fattori che possono favorire lo sviluppo di una “culturale multiculturale” all’interno delle organizzazioni. Sulla base delle evidenze empiriche, gli autori giungono alla conclusione che atteggiamenti e norme sociali possono spiegare in termini statistici la varianza degli orientamenti individuali nei confronti della diversità culturale e che, quindi, inserendo la gestione dei fattori suddetti nelle politiche di management, si possano orientare i comportamenti organizzativi verso l’obiettivo di facilitare lo sviluppo di buone pratiche multiculturali.

Già negli anni ’90 nel vocabolario manageriale e della teoria organizzativa l’espressione (e le prassi relative) “Diversity Management” indicava la necessità/opportunità per le organizzazioni di comprendere e saper gestire le “differenze” (di vario tipo-natura) e in alcuni casi anche le vere e proprie sub-culture coesistenti nelle organizzazioni stesse; come afferma Maglione (2005), il Diversity Management è un processo o di cambiamento, che ha lo scopo di valorizzare e utilizzare pienamente il contributo, unico, che ciascun dipendente può portare per il raggiungimento degli obiettivi e che serve ad attrezzare al meglio l’organizzazione di fronte alle sfide e all’incertezza provenienti dal mercato esterno. Questo contributo scaturisce dalla possibilità della persona di sviluppare e applicare, all’interno dell’organizzazione, uno spettro ampio e integrato di abilità e comportamenti che riflettono il suo genere, la sua razza, la sua nazionalità, l’età, il background e, l’esperienza. La competenza manageriale, individuale e organizzativa, che permette di realizzare un efficace gestione delle diversità può svilupparsi se viene a cadere il riferimento ad un unico paradigma di pensiero e di comportamento, e sono contemporaneamente presenti e riconosciute quantità e orientamenti di-

versi; e la gestione del “diverso” e della diversità per etnia, cultura, fede religiosa, ecc. è un problema complesso e insieme un fattore critico di successo. Essa non coinvolge solamente l’organizzazione aziendale e le politiche delle risorse umane ma riguarda tutte le iniziative “pubbliche” di integrazione e pari opportunità ed in particolare la gestione del fenomeno immigrazione.

Le questioni poste dal *diversity management* discendono dall’accresciuta probabilità del verificarsi di situazioni multiculturali in azienda collegate sia ai fenomeni di immigrazione, sia ai forti processi di internazionalizzazione in atto.

La visione, attualmente più diffusa del settore è però viziata da un errore di impostazione perché prevede l’utilizzo dei tradizionali modelli di riferimento, di *standard* di una normalità che richiedono un “approccio” e un “trattamento particolare” per chi non vi rientra.

Il rischio è che tutte le politiche basate sulla *diversity* poggino sulla discriminazione che si propongono di combattere perché tendono a omologare e a rendere “seriale” l’essere umano che invece è unico, creativo, originale e irripetibile. Una politica di *diversity management* che non pone al centro l’uomo in quanto tale (e quindi “diverso” da tutti gli altri), rischia infatti di standardizzare le procedure e, soprattutto, i comportamenti. Questo approccio non è né funzionale ad un mercato sempre più variegato e ipercompetitivo, né rispettoso del “singolo” individuo.

Sarebbe più corretto sostituire con “varietà” il termine “diversità” e la varietà dovrebbe essere accettata come un valore sociale ed economico. Tutte le politiche, sia aziendali che pubbliche, dovrebbero quindi favorire la massima integrazione tra il progetto di vita del singolo individuo (sia esso italiano o straniero, maschio o femmina, ateo o religioso, bianco o nero, eterosessuale o gay ecc.) e il *progetto* e gli obiettivi delle aziende e delle organizzazioni; ma per raggiungere questo obiettivo occorre prendere atto che anche dopo aver garantito i diritti, le persone sono comunque diverse.

4.

In conclusione, ed in sintesi, si può probabilmente affermare che l'incertezza tardomoderna e tutte le sue implicanze, l'autoreferenzialità tradizionale dei sistemi economico-produttivi, rendono oggi non semplice un discorso tendenzialmente unilineare o generalistico sull'etica; vi è però, quasi a contro-altare di quanto sopra, una continua stimolazione (sia dall'esterno, come dall'interno) dei sistemi economico-produttivi stessi alla ricerca di un nuovo e proprio "essere-nel-mondo" (come direbbe Heidegger) più consapevole del proprio "essere-in-società", di far parte cioè di un sistema più complessivo e complesso che non consente più di tanto approcci/soluzioni principalmente autopoietiche. Peraltro, come si è detto, e poi la stessa società è alla ricerca di ridefinizioni su tanti aspetti di fondo, e ciò, se da un lato non facilita, dall'altro può stimolare un dibattito intenso e partecipato per la rielaborazione di temi condivisibili non solo a livello *meso* ma anche a livello macro. Quando giustamente si afferma (Butera 2003) che il sistema produttivo "economicamente eccellente" deve anche essere "socialmente capace", ovvero in grado di conseguire contemporaneamente e senza subordinazione di sorta un valore economico ed un valore sociale; ciò è già, in qualche modo, una "condivisione", un ripensare a un qualche fondamento comune con delle evidenti implicazioni etiche; per cui, e per chiudere, può dimostrarsi ancora una volta che non "vale todo".

Bibliografia minima di riferimento

- AssoEtica (2008), *La valorizzazione della cultura etica aziendale*; www.assoetica.it;
- Bandoni S. (a cura di) (2004); *Il sistema delle risorse immateriali d'impresa*, Torino, Giappichelli;
- Baumann Z.(1997) ,*La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino;
- Ferrari Occhionero M. (1997), *Modernità, Corso della vita e nuovi valori*, in *Sociologia*, n.12;

- Friedman M. (1967), *Efficienza economica e libertà*, Firenze, Vallecchi;
- Guarnieri G. (a cura di) (2000), *Etica e sociologia*, Milano, Franco Angeli;
- Liotard J.F. (1987), *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Milano, Feltrinelli;
- Magatti M. (a cura di) (1993), *La porta stretta*, Milano, Franco Angeli;
- Malizia Gamberale P. (2003), *Non solo soft*, Milano, Franco Angeli;
- Malizia Gamberale P. (2005), *Interculturalismo*, Milano, Franco Angeli;
- Malizia Gamberale P. (2007), *Da mono a multi*, Milano, Franco Angeli;
- Mauri L.-Visconti L. (a cura di) (2004), *Diversity Management e società multiculturale*, Milano, Franco Angeli;
- Mongardini C. (a cura di) (1991), *Due dimensioni della società*, Bulzoni;
- Mongardini C. (1993), *La cultura del presente*, Milano, Franco Angeli;
- Mongardini C. (1997), *Economia come ideologia*, Milano, Franco Angeli
- Rizzo F. (2004), *Etica dei valori economici*, Milano, Franco Angeli;
- Rocher G. (1980), *Introduzione alla sociologia generale*, Milano, Sugarlo;
- Rusconi G.-Dorigatti M. (a cura di) (2005), *Etica d'impresa*, Milano, Franco Angeli;
- Sen A.(1998) , *Etica ed economia*, Bari, Laterza;
- Seymour-Smith C.(1991), *Dizionario di antropologia*, Firenze, Sansoni;
- Weber M. (1965), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni.

ROBERTO VERALDI*

Etica ed economia: per un nuovo *welfare*

Prima di muovere nel tentativo assegnatomi, vorrei precisare che nel corso di questo intervento, procederò da una (sommaria) analisi semantica dei termini Etica ed Economia, alla introduzione di categorie spaziali quali arene sociali come il **Mercato e la Società**. Infine (brevemente) porterò l'esempio dell'applicazione o disapplicazione della dicotomia categoriale nella organizzazione (o revisione) del *Welfare*.

Nel corso di questo breve *excursus* mi appellerò a quanti prima di me si sono già cimentati nell'analisi di queste tematiche.

Occorre prima di tutto, allora, partire da una definizione semantica di etica ed economia.

La parola etica, utilizzando a piene mani anche i contributi e le interviste del filosofo Emanuele Severino, deriva da *ethos* e indica la maniera in cui si sta o si abita, il modo in cui l'uomo vive. Invito i convenuti a tener presente che c'è sempre uno scarto fra il significato che le parole hanno – se iscritte nella cultura occidentale – e il significato che queste stesse assumono al di fuori di tale cultura. Esiste un'etica anche presso gli antichi Indiani, ma quella occidentale si connota diversamente perché è in relazione alla filosofia. Oggigiorno intorno alla filosofia impera l'ignoranza, sebbene sia proprio dalla filosofia che nasce la politica e, con un parto più doloroso, la scienza. Coloro che vogliono comprendere

* Professore aggregato/Ricercatore di Sociologia dello sviluppo e Direttore del Centro di Ricerca La.S.I.T. (Laboratorio di Sociologia applicata alle Imprese e al Territorio, del Dipartimento di Studi Aziendali della Facoltà di Scienze Manageriali, Ud'A).

il nostro attuale rapporto con la politica, la scienza o l'economia senza sapere nulla della filosofia, non otterranno nessun risultato. Per inciso, val la pena di ricordare che Smith era scolaro di Hume. L'etica è la volontà di vivere conformemente alla verità. Essere etici equivale a vivere sapendo che cos'è il mondo in cui ci muoviamo, perché solo se ne conosce la struttura si può evitare di scontrarsi contro i limiti o le colonne che lo possono sorreggere. Dobbiamo muoverci nel mondo allo stesso modo in cui ci muoveremmo in questa stanza: per compiere delle azioni fruttuose e non dannose abbiamo bisogno di sapere quali sono oggetti amovibili e quelli non amovibili. Seguendo tale atteggiamento, l'etica va alla ricerca della Suprema Potenza, di Dio. I Greci non erano dei teologi, ma per salvarsi dal pericolo della vita inventarono Dio e la filosofia. Cos'è l'uomo etico? È l'alleato di Dio, è colui che intende allearsi alla Potenza Somma esistente nel tutto chiamandola col nome di Dio. Partiti da una situazione in cui le due forze – etica e tecnica – appaiono in opposizione, iniziamo a scorgere un orizzonte comune a entrambe: tutte e due puntano allo stesso scopo. L'etica mira alla Suprema Potenza alleandosi con Dio, la tecnica contemporanea vive in una dimensione in cui, citando le parole di Nietzsche “Dio è morto. È bene che i giovani facciano i conti coi pensieri pericolosi”.

Possiamo prendere in prestito anche quanto scrive Salvatore Natoli: etica deriva dalla parola greca *ethos*, che vuol dire anche abitudine, consuetudine. L'etica è la consuetudine, gli atti propri di una comunità. All'origine del termine greco *ethos* c'è una radice indoeuropea, *-své*, che, attraverso la modificazione di un affisso particolare, diviene *ethos*, cioè etica. Questa stessa radice, *-své*, attraverso un'ennesima modificazione fonetica, diventa in greco *idios* che significa proprio, proprio nel senso di personale. Allora l'etica riguarda il comune, la relazione tra gli uomini. Da questa stessa radice *-své* discendono vocaboli di parentela come cognato, sorella del cognato, che dimostrano comunque come l'etica sia il sistema di relazioni in cui noi nasciamo e che non è deciso da noi. Noi siamo originariamente morali, perché collocati in una comunità. Tuttavia dentro la comunità appare l'*idios*, l'io in rapporto a me stesso. L'etica è un appartenere a, un essere parte, e un appartenersi. Nell'appartenersi,

l'uomo fa i conti con le sue passioni. È evidente che le passioni tendono a portarci oltre. Così intese, sono positive perché dinamiche. Se noi non desiderassimo, se non avessimo questa spinta, la nostra vita risulterebbe inerziale, morta, passiva. La passione, in quanto spinta, in quanto desiderio, è attivante, anche se ci porta a sconfinare. Nell'appartenersi, dobbiamo diventare signori del nostro desiderio, signori della nostra potenza, per evitare che questa potenza si svolga a danno degli altri, distruggendo l'ambiente in cui vive e perfino le proprie possibilità di esistere. Diceva Aristotele che l'uomo deve esistere ed esiste in comunità, perché altrimenti sarebbe o animale o Dio. Anche gli animali non possono vivere da soli e forse neanche Dio, dal momento che si è incarnato, dunque si sviluppa come donazione.

A questo punto, occorre altresì, esplorare il significato della parola economia. Il termine deriva dalla composizione di *oikos* (dimora) e *nomìa* (insieme di norme) e cioè norme per la vita domestica. Un qualunque dizionario, ci dice anche che l'economia è l'impiego razionale del denaro e di qualsiasi altro mezzo limitato, diretto a ottenere il massimo vantaggio col minimo sacrificio. È anche amministrazione oculata e parsimoniosa e, perché no, governo, amministrazione e gestione. Luciano Gallino, precisa che l'interesse sociologico per l'economia deriva dal desiderio di scoprire in quale modo, attività economiche di produzione, scambio, distribuzione e consumo di beni, servizi e capitali, si esprimono tramite le attività stesse favorendo o meno uno sviluppo e in quale modo tali attività favoriscono o meno la conservazione o la modifica di rapporti istituzionali in essere a diversi livelli nella società. Da questo assunto si ricava che la società economica è concepita come un insieme di operatori che svolgono funzioni diverse ma che sono accomunati dalla medesima finalità: perseguire il massimo benessere individuale (Gallino, 1993). Appare evidente che è già entrata in campo anche la variabile (delle variabili): l'Uomo. Tanto per l'etica che per l'economia, non si può prescindere dalla dimensione personale. Esiste, però, anche un'altra importante riflessione che Amartya Sen (Sen, 2002), nell'opera *Etica ed Economia*, Laterza, 2002, ci consegna. L'Autore asserisce che "l'economia ha avuto due origini alquanto diverse, entrambe

collegate alla politica, ma in modi alquanto diversi, interessati rispettivamente all'“etica” da una parte, e a quella che potrebbe essere chiamata l'“ingegneria” dall'altra. La tradizione legata all'etica risale almeno ad Aristotele. All'inizio della *Etica Nicomachea* Aristotele collega la materia dell'economia ai fini umani, riferendosi all'interesse di questa scienza per la ricchezza. Egli vede la politica come la «più importante» delle arti. La politica deve utilizzare «le altre scienze pratiche», ivi compresa l'economia, e «dal momento che essa si serve delle altre scienze pratiche, e inoltre stabilisce che cosa bisogna fare e che cosa evitare, il suo fine potrebbe comprendere quello delle altre, cosicché esso sarebbe il bene umano» (E.N. 1094b 4 sgg.). Lo studio dell'economia, benché collegato in senso immediato al perseguimento della ricchezza, a un livello più profondo è legato ad altri studi, rivolti alla valutazione e all'avanzamento di obiettivi più fondamentali. «La vita invece dedicata al commercio è qualcosa di contronatura, ed è evidente che la ricchezza non è il bene che ricerchiamo; infatti essa è solo in vista del guadagno ed è un mezzo per un qualcosa d'altro». In ultima analisi l'economia si collega allo studio dell'etica e a quello della politica, e questo punto di vista è ulteriormente elaborato da Aristotele nella *Politica*. [...] La prima delle due origini dell'economia, quella collegata all'etica e alla concezione etica della politica, indica in questo modo all'economia alcuni compiti irrinunciabili. Dovrò affrontare ora l'argomento di come l'economia moderna sia stata capace di svolgere questi compiti. Ma prima mi rivolgerò all'altra origine dell'economia – quella collegata all'approccio 'ingegneristico'. Quest'approccio è caratterizzato dall'interesse per i temi prevalentemente logistici più che per i fini ultimi, e per domande quali: cosa possa promuovere «il bene umano» o «come bisogna vivere». I fini sono considerati dati in modo abbastanza diretto, e oggetto dell'impegno è trovare i mezzi adeguati per raggiungerli. Il comportamento umano è tipicamente visto come basato su motivazioni semplici e facilmente caratterizzabili.

L'approccio 'ingegneristico' all'economia viene da svariate direzioni, essendo stato sviluppato, fra l'altro, proprio da qualche vero ingegnere, come Léon Walras, un economista francese del diciannovesimo secolo,

che molto fece per gettare luce su numerosi, difficili problemi tecnici nei rapporti economici, in particolare quelli collegati al funzionamento del mercato. Ci sono stati molti autori precedenti che hanno contribuito a questa tradizione dell'economia. Persino i contributi, nel diciassettesimo secolo, di Sir William Petty, autore giustamente considerato un pioniere dell'economia quantitativa, avevano chiaramente un indirizzo logistico, non privo di legami con l'interesse personale di Petty per le scienze naturali e meccaniche.

L'approccio 'ingegneristico' si collega anche a quegli studi di economia nati dall'analisi dell'arte di governo orientata in senso tecnico. Così in quello che fu quasi certamente il primo libro mai scritto con un titolo simile a quello di 'economia', e cioè lo *Arthasàstra* di Kautilya (titolo che, tradotto dal sanscrito, significherebbe una cosa del tipo 'istruzioni riguardo alla prosperità materiale'), l'approccio logistico all'arte di governo, ivi compresa la politica economica, è preminente. Kautilya, che scriveva nel quarto secolo a.C., era consigliere e ministro dell'imperatore indiano Chandragupta, fondatore della dinastia Mauryan (e nonno del più famoso Ajsoka). Il trattato si apre nel primo capitolo con una distinzione tra «quattro campi di conoscenza», che sono 1) la metafisica e 2) la conoscenza «di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato», ma poi passa ad esaminare dei tipi di conoscenza più pratica aventi a che fare con 3) la «scienza del governo» e 4) la «scienza della ricchezza».

[...]

Data la natura dell'economia non è sorprendente che sia l'origine collegata all'etica sia l'origine a base ingegneristica abbiano una loro qualche cogenza. Vorrei sostenere che le profonde domande sollevate dalle concezioni di motivazione e di risultato sociale collegate all'etica devono trovare un posto importante nell'economia moderna, ma che allo stesso tempo è impossibile negare che anche l'approccio ingegneristico abbia molto da offrire all'economia. In realtà negli scritti dei grandi economisti entrambe queste caratteristiche sono rinvenibili in proporzioni variabili. Le domande di natura etica sono ovviamente affrontate con maggior impegno da alcuni piuttosto che da altri. Così esse hanno maggior spazio negli scritti, per esempio, di Adam Smith, di John Stuart Mill (malgrado

quanto afferma Bentley), di Karl Marx o di Francis Edgeworth, rispetto ai contributi, per esempio, di William Petty, di François Quesnay, di David Ricardo, di Augustin Cournot o di Léon Walras, che erano più interessati ai problemi logistici e di ingegneria in seno all'economia.

Nessuno dei due tipi, naturalmente, è puro in alcun senso, ed è tutta una questione di equilibrio dei due approcci dell'economia. In realtà molti esponenti dell'approccio etico, da Aristotele ad Adam Smith, erano anche molto interessati alle questioni di ingegneria, pur entro un approccio prevalentemente orientato sul ragionamento etico.

Si può sostenere che l'importanza dell'approccio etico si è andata indebolendo in modo alquanto sostanziale via via che l'economia moderna si evolveva”.

Bene, se prendiamo per buone queste accezioni, tratte dall'opera di Amartya Sen, e le loro spiegazioni, dobbiamo introdurre altre due variabili strettamente collegate alle prime: la Società e il Mercato. Procederò, in questa seconda parte, anche grazie al fondamentale contributo di Magatti (Magatti, 2003), da cui prendo a piene mani per la chiarezza e la completezza delle argomentazioni.

Che cosa è l'economia? E che cosa è il mercato? Questi due termini coincidono oppure indicano aspetti distinti della realtà?

Possiamo cominciare l'itinerario di questo percorso ponendoci queste domande generali, che solo in apparenza hanno risposte scontate.

Nella storia delle scienze sociali vi sono stati due differenti modi di rispondere a questo interrogativo. L'Autore distingue subito due posizioni ideologico-pratiche:

“La prima posizione è quella della *scuola sostanzialista*, secondo cui l'economia si definisce in rapporto al soddisfacimento dei bisogni materiali di una comunità e alle relative forme istituzionalizzate di relazione tra l'uomo e il suo ambiente naturale. L'economia è costituita da quell'insieme di attività volte a garantire la riproduzione materiale di un dato gruppo sociale.

Secondo i sostanzialisti, è questo il significato universale del termine, dato che qualunque società ha dovuto fare i conti con tale problema. Da

questa prima affermazione deriva un'implicazione importante: i modi per soddisfare tali bisogni sono storicamente assai diversi e hanno a che fare con l'organizzazione complessiva della vita collettiva. L'economia non è il luogo *dell'agire economico*; di conseguenza, essa non sottostà a nessuna *legge*, ma è una *funzione comunitaria*, tanto che la stessa idea di scarsità è un prodotto dell'organizzazione sociale. [...] La seconda posizione fa capo alla *scuola formalista*. L'economia è vista strettamente legata al tema della scarsità dei mezzi disponibili rispetto alle scelte possibili. Agire economicamente significa sfruttare al meglio le risorse di cui si dispone in vista di determinati fini. Il *prius* logico è dunque l'attore individuale, dotato di un sistema di preferenze, mediante il quale definisce gli obiettivi da perseguire. Questa tradizione di pensiero si afferma alla fine del XIX secolo, con la cosiddetta *teoria neoclassica*, secondo la quale l'economia non è tanto un settore della società quanto un modo di agire. Lo stesso M. Weber ha sostanzialmente abbracciato questa posizione con riferimento all'economia moderna. [...] L'economia è dunque quella disciplina che si occupa dell'allocazione di mezzi scarsi. Come ci suggerisce il linguaggio comune, quando diciamo "fare economia" intendiamo quel comportamento che cerca di sfruttare al meglio le risorse di cui si dispone; allo stesso modo, l'economia è un apparato che consente di raggiungere questo stesso risultato su scala molto più grande. Tra queste due posizioni c'è un dissidio profondo, che ha finito per alimentare un acceso dibattito che continua ancora oggi. Quel che conta è capire che la posizione sostanzialista è importante perché consente di problematizzare una visione dell'economia che non lascia spazio a nessuna altra valutazione che non sia quella strettamente legata all'utilità e al rapporto mezzi-fini; d'altro canto, la posizione formalista è importante perché è dai suoi sviluppi che sono venuti i principali contributi che ci hanno consentito di comprendere e analizzare il funzionamento dell'economia moderna. In realtà, non possiamo fare a meno di nessuna di queste due posizioni. [...]

Per cercare di fare un po' di chiarezza su questo punto ci si rifà a Max Weber, là dove, nella sua *Storia economica*, distingue tra economia naturale, economia naturale di scambio e economia monetaria.

L'economia naturale è definita come una situazione nella quale il fabbisogno viene soddisfatto senza ricorrere allo scambio. Weber porta anche due esempi: il signore feudatario, che ripartisce il suo fabbisogno tra le singole unità economiche contadine e l'*oikos*, cioè l'economia domestica chiusa. In entrambi questi casi, l'attività economica ha luogo all'interno di un gruppo sociale che non ha bisogno di scambiare con l'esterno, se non in momenti particolari. La catena produzione-scambio-consumo non è dunque originaria e conosciamo realtà nelle quali questi momenti risultano sostanzialmente sovrapposti.

L'economia naturale di scambio conosce invece lo scambio economico, ma non il denaro. Si tratta di un'economia dove rimane centrale il momento dell'autoproduzione e dove le transazioni sono regolate attraverso il baratto, che rende impossibile la possibilità di un calcolo preciso. I criteri attraverso cui vengono stabiliti gli equivalenti, le regole e i tempi dello scambio possono essere – e concretamente sono – molto diversi. Anche in questo caso, poi, lo scambio non è necessariamente strutturato secondo i criteri della razionalità mezzifini (Mauss, 1965).

L'economia monetaria, infine, si radica quando diventa possibile la separazione personale e temporale di vendita e di acquisto [...] è quando i mezzi oggettivi di scambio si svincolano l'uno dall'altro che si crea la possibilità di allargare il mercato, cioè le opportunità di mercato e di emancipare l'agire economico dalla situazione momentanea, in quanto, a partire da questo momento, si possono prendere in considerazione anche mercati futuri (Weber, 1993, p. 8).

Nella definizione weberiana possiamo cogliere i tre elementi qualificanti di questa configurazione:

- la separazione netta e irreversibile tra il momento della produzione e quello del consumo, separazione che costituisce una precondizione per lo sviluppo degli ultimi secoli, legato all'ampliamento dei mercati;
- la possibilità di estendere l'orizzonte temporale e la capacità di legare insieme il presente e il futuro. Come K. Marx e W. Sombart hanno chiarito, è la logica dell'accumulazione l'elemento distintivo del moderno capitalismo;

- l'individualizzazione dell'agire economico reso possibile dall'economia monetaria. Le figure moderne del consumatore e del produttore (o lavoratore) erano sconosciute in epoche precedenti.

Storicamente, l'evoluzione tra questi tre modelli – con l'affermazione del terzo modello – è molto chiara, tanto che oggi possiamo constatare la sua affermazione su scala mondiale. La ragione è evidente: "un' economia monetaria non solo è più efficiente – nel senso che è in grado di allocare in modo migliore le risorse disponibili ma è anche più adatta per sostenere un'organizzazione sociale complessa, spazialmente e funzionalmente dispersa e fundamentalmente basata sull'individuo e la sua sfera di libertà.

Rispetto a questa constatazione occorre però tener presenti due precisazioni.

La prima è che riconoscere la diffusione del mercato non comporta accettare l'idea di *homo oeconomicus*. Al contrario, proprio una prospettiva storica consente di comprendere che l'affermazione dell'agire economico è il portato di quel profondo cambiamento socioculturale che è intervenuto nei paesi occidentali nel corso degli ultimi secoli. «Il contesto economico delle società moderne ci appare oggi altamente razionalizzato grazie all'affermazione di sistemi di credenza e apparati istituzionali vincolati all'idea di efficienza-efficacia» (Meyer, 1994). Il mercato, in grado di assicurare efficienza e consenso, ha di fatto aperto una nuova fase per l'umanità.

La seconda è che l'affermazione del mercato non implica di per sé l'eliminazione delle altre forme di scambio e di conseguenza l'equivalenza tra economia e mercato rimane problematica.

Si tratta di un punto molto importante per comprendere le società contemporanee: per quanto sia fuori discussione che viviamo in un'economia dominata dal mercato, è pur vero che redistribuzione e reciprocità non sono state dimenticate.

Si pensi prima di tutto al ruolo che lo stato nazionale continua a svolgere nell'età contemporanea e in modo particolare all'incidenza della redistribuzione operata dalla finanza pubblica sull'economia dei paesi avanzati. Al di là del fatto che la quota e la direzione di questa redistri-

buzione sia oggetto di contesa e polemica politica – ma è esattamente questa la modalità attraverso cui la redistribuzione si struttura – sta di fatto che, anche nei paesi più liberisti – come USA e UK la quota del PIL movimentata dallo stato supera il 25% e che la media dei paesi UE è attorno al 40%! il che evidentemente è una conferma inequivocabile del ruolo (seppur controverso) che la redistribuzione continua a svolgere nella nostra società.

Lo stato moderno adempie il suo ruolo di redistributore essenzialmente in due modi:

- mediante il prelievo fiscale e i trasferimenti monetari diretti o indiretti;
- mediante la fornitura di servizi sociali e sanitari, prestazioni previdenziali, altri tipi di trasferimenti.

Naturalmente, la redistribuzione operata dallo stato contemporaneo è molto diversa da quella che aveva luogo in contesti arcaici, dove dominavano l'arbitrio e il particolarismo. Nel caso dello stato moderno, i prelievi sono universalistici, obbligatori e automatici e si basano su leggi, regolamenti e norme stabilite, avendo come presupposto quello di trattare ogni cittadino in modo equanime. In questo contesto, la redistribuzione costituisce anche un aspetto importante per fondare quella che viene chiamata *solidarietà tra estranei*. Ciò non significa che la redistribuzione sia esente da qualunque tipo di problema. Ne citiamo qui solo due: il primo è che lo stato ha orrore della differenza e di conseguenza esso fatica a fornire risposte personalizzate alle esigenze dei cittadini. Il secondo problema è che la redistribuzione è comunque basata sul potere di chi ha nelle sue mani tale autorità e ciò espone questa forma di scambio a tutte le storture che l'esercizio del potere può determinare, soprattutto in un contesto nel quale la spesa pubblica e il prelievo fiscale diventano variabili decisive per la costruzione del consenso politico.

Ma non c'è solo la redistribuzione.

Nelle nostre società anche la reciprocità e il dono continuano a svolgere una funzione preziosa e a spostare quote ingenti di risorse economiche. Per citare J. Godbout uno dei principali autori che hanno studiato questi aspetti – definiamo dono «ogni prestazione di beni e servizi ef-

fettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare un legame sociale tra le persone» (1993, p. 3).

Pensiamo ad esempio a quello che accade dentro la famiglia: le transazioni economiche che si producono in questo contesto continuano a essere regolate da logiche di scambio non mercantili. Per quanto ci sia stato chi ha cercato di analizzare in termini economici tali rapporti, in realtà si tratta chiaramente di scambi di reciprocità: può essere che il genitore che destina risorse per allevare i figli abbia l'aspettativa di ricevere un contraccambio quando sarà vecchio sotto forma di cura e di assistenza. Ma ciò che è dirimente è che l'equivalenza di questo scambio non è monetizzabile e richiede comunque una dilazione temporale che non lo rende assimilabile ad una transazione di mercato. Inoltre, la ragione che spiega questa transazione non è prima di tutto economica, ma sociale: è il tipo di relazione che lega i membri che è in grado di darne conto. Così facendo, la famiglia continua a costituire un potente argine allo strapotere del mercato e uno dei luoghi dove gli scambi di reciprocità si radicano e si riproducono, con effetti relevantissimi dal punto di vista economico e sociale. Ma il ruolo della reciprocità nelle società moderne non si limita alla famiglia. Esiste anche una reciprocità tra estranei. Nella letteratura è rimasta celebre la comparazione delle diverse forme di raccolta del sangue compiuta negli anni sessanta dal sociologo inglese R. Titmuss, il quale arrivò a dimostrare che il dono gratuito dava risultati migliori rispetto alla vendita. Ma possiamo anche citare le donazioni e il volontariato, canali attraverso cui transitano ingenti risorse economiche: come possiamo dar conto con le sole categorie economiche del fatto che milioni di persone in tutti i paesi avanzati dedicano gratuitamente tempo, energie, denaro per altri? [...]

Delineate, brevemente, queste linee teoriche possiamo tornare alla domanda iniziale: che cosa è l'economia?

Sempre riprendendo Magatti, affermiamo che in una società moderna, l'economia ruota attorno al mercato, che costituisce l'elemento centrale e qualificante del sistema di produzione, distribuzione e consumo. Ma questo non significa che economia e mercato coincidano. Reciprocità e redistribuzione continuano a essere forme di scambio strutturate su logi-

che distinte – certamente non orientate all'efficienza – e in questo modo contribuiscono a rispondere a bisogni diversi.

La caratteristica principale di un'economia moderna non è quindi il mercato, ma la compresenza di diverse forme di scambio e uno dei problemi che abbiamo di fronte è proprio quello di trovare modalità e livelli di armonizzazione tra queste modalità di transazione economica, che contribuiscano a risolvere problemi e a rispondere a esigenze complementari.

Questa affermazione è importante perché consente di capire che:

- a) la questione dell'efficienza non è l'unica che appartiene alla sfera economica. Da un punto di vista allocativo l'efficienza è un aspetto cruciale, ma non ogni decisione economica viene presa secondo un tale criterio. Quando ad esempio parliamo della distribuzione delle risorse tra individui e gruppi, sono i criteri di giustizia che divengono pertinenti, anche se non si deve dimenticare che in un contesto avanzato c'è una stretta relazione tra efficienza e giustizia;
- b) quali siano i limiti del mercato e quale debba essere il ruolo della reciprocità e della redistribuzione è una questione aperta. In modo particolare è problematico decidere da quale forma di scambio (o combinazione di forme) debbano essere regolati alcuni particolari beni. Si pensi ai servizi sanitari o all'informazione. La decisione di sottoporli alla regolazione del mercato, della redistribuzione o della reciprocità è oggetto di discussione ed è scorretto qualunque tentativo di escludere il confronto su temi così rilevanti per gli assetti più generali della vita sociale;
- c) occorre tenere distinte due questioni che spesso vengono confuse: da un lato, secondo l'approccio della teoria dell'azione razionale, vi è il problema dell'universalità e della validità della razionalità economica come *modus* dell'agire umano non limitato alla sfera economica, ma esteso anche all'intera vita sociale, dalla politica ai rapporti familiari; dall'altro, vi è la questione relativa all'adeguatezza delle categorie della teoria economica formale nello spiegare l'organizzazione dell'economia e i rapporti con il suo contesto sociale. Tenere distinte queste due questioni è essenziale per l'analisi delle economie contemporanee.

La concezione moderna di mercato nasce nel XVIII secolo grazie all'opera del filosofo morale scozzese A. Smith. L'idea più celebre di questo autore è quella della *mano invisibile*: il mercato può essere pensato come un sistema che rende possibile rapporti tra gli uomini non basati sull'affetto, ma semplicemente fondati sull'interesse reciproco: «Non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio e del panettiere che noi ci attendiamo il nostro pranzo, ma dalla cura dei loro propri interessi. Noi ci affidiamo non alla loro umanità ma al loro egoismo e non parliamo mai con loro delle nostre necessità, ma piuttosto dei loro vantaggi» (1973, p. 13).

La scoperta di Smith costituisce una svolta nella storia del pensiero umano perché sul mercato, a differenza di quanto accade in altri contesti, la ricerca del proprio vantaggio personale non conduce al caos, a livelli di ingiustizia intollerabili o al dominio di un gruppo ristretto di uomini, ma alla crescita economica che associa tutti al benessere collettivo. È questa la qualità fondamentale del mercato che Smith intende sottolineare: quel particolare sistema di regole che è il mercato crea un ambiente nel quale, per raggiungere il bene comune, non è più necessaria una disposizione di reciproca benevolenza. Il mercato è in grado di ricondurre le spinte egoistiche ad un vantaggio collettivo. Proprio per questo, spiega Smith, il bisogno di approvazione sociale che è alla base del comportamento umano trova nell'agire economico la sua più piena manifestazione.

È bene a questo punto fare un'osservazione. Prima di Smith, il termine mercato era stato impiegato per indicare il luogo fisico dove avveniva lo scambio – spesso non monetario. Ancora oggi questo significato sopravvive nel linguaggio comune e molti di noi continuano a comprare frutta e verdura “al mercato”. Con l'affermazione della teoria economica moderna la nozione di mercato perde questo riferimento fisico per diventare un *concetto astratto*, quel luogo immaginario dove s'incontrano tutti coloro che vendono (offerta) e tutti coloro che sono interessati a comprare (domanda), il mercato non è più un luogo, ma una rete di scambi. È solo dopo A. Smith che è diventato possibile concettualizzare l'unicità di quell'insieme di condizioni che costituiscono l'ambiente econo-

mico di mercato, all'interno del quale si ha lo sviluppo senza precedenti dell'azione razionale rispetto allo scopo. Ma perché ciò possa concretizzarsi, sono necessarie numerose condizioni che si vengono a costituire in maniera progressiva dentro la vicenda occidentale. Le principali sono:

- a) l'appropriazione di tutti i mezzi materiali di produzione (terra, apparecchiature, macchine, strumenti) come libera proprietà da parte di imprese private autonome;
- b) la libertà di mercato, e cioè l'abolizione delle barriere imposte al traffico commerciale;
- c) la diffusione della tecnica, con la meccanizzazione nella produzione e nella distribuzione;
- d) il diritto, creato e interpretato in modo razionale, formalizzato e suscettibile di calcolo, presupposto per l'esistenza di modalità istituzionalizzate di regolazione dei conflitti di interesse che si vengono a creare nei rapporti tra attori individuali e collettivi;
- e) uno stato dotato di un'organizzazione legalmente stabilita con una classe di funzionari di professione e in grado di riconoscere i diritti individuali di cittadinanza;
- f) la creazione di un mercato del lavoro, dove il lavoro sia scambiato liberamente, con persone che non solo siano in grado giuridicamente di vendere in modo libero la loro forza di lavoro sul mercato, ma che siano anche costrette a farlo;
- g) un soggetto collettivo (l'impresa) istituzionalmente demandato a raggiungere in modo razionalmente orientato obiettivi economici mediante l'organizzazione razionale del lavoro e la valorizzazione delle risorse organizzative, tecnologiche, finanziarie e professionali;
- h) la commercializzazione dell'economia, cioè l'uso di titoli atti a rappresentare diritti di partecipazione alle imprese e diritti patrimoniali, con la definizione dei diritti di proprietà e delle modalità di controllo e di disposizione sulle persone e sulle cose;
- i) la separazione delle barriere tra economia interna ed economia esterna, con la rottura dei vincoli tradizionali e i vecchi rapporti basati sulla *pietas*. Per citare Weber, «non appena dentro una comunità familiare si calcola, non vi è più una gestione rigorosamente

comunistica, non vi è più la pietà originaria e allora l'impulso all'acquisizione non è più in secondo piano» (Weber, 1993, p. 312);

- l) resistenza di un media generalizzato e un'unità di conto (il denaro) che rende possibile il calcolo delle implicazioni di ogni singola scelta, oltre che l'impersonalità dello scambio;
- m) l'orientamento soggettivo esplicitamente orientato al vantaggio individuale: nello scambio economico è legittimamente atteso che ciascuno persegua l'interesse di parte.

Il mercato, come luogo astratto dello scambio, nasce quindi in rapporto ad una serie di condizioni concrete, che lo rendono possibile e che soprattutto consentono la costituzione e il funzionamento del *sistema dei prezzi*, cioè di un sistema informativo estremamente sintetico, veloce e preciso in grado di veicolare una notevole quantità di informazioni che consente ad ogni singolo operatore di effettuare valutazioni comparative di tipo quantitativo. Polanyi ritiene che nel momento in cui storicamente si vengono a creare queste condizioni quando cioè il denaro e i prezzi consentono di quantificare monetariamente non solo le merci, ma anche il capitale, la terra e il lavoro nasce la società di mercato.

Da questo punto di vista, Polanyi è d'accordo con Marx nel ritenere che è solo con la nascita del salariato che diventa possibile chiudere il cerchio che consente la nascita dell'economia moderna e questo perché è solo con il salario che tutto anche il lavoro personale – può essere monetizzabile. A partire da quel momento, l'azione economica viene valutata sulla base di un calcolo quantitativo reso possibile dal denaro che trasforma qualunque valore in un numero.

Secondo Weber, l'affermazione del mercato va vista come un momento della più generale tendenza verso la *razionalizzazione* prodotta dalla modernità. Secondo l'autore tedesco, l'economia moderna si distingue da quelle precedenti per essere riuscita a imbrigliare l'impulso universale verso l'acquisizione in un quadro di condizioni tali da rendere tale impulso legittimabile e temperabile attraverso criteri di razionalità: «Ciò che in definitiva ha creato il capitalismo moderno è l'impresa razionale durevole, la contabilità razionale, la tecnica razionale, il diritto razionale, ma di nuovo non questi fattori da soli: doveva aggiungersi ad

integrarli l'attitudine razionale, la razionalizzazione della condotta di vita, l'*ethos* economico razionale» (Weber, 1993, p. 38). Da questo punto di vista, l'economia di mercato è al centro del processo di *razionalizzazione* che Weber considera decisivo per il dispiegarsi della modernità.

L'agire economico condivide con altri tipi di azione sociale il fatto di mettere in rapporto mezzi e fini. Ma la differenza sta nel fatto che nell'economia monetaria i processi di valutazione sono meno soggettivi e più oggettivi in quanto di natura strettamente quantitativi (Poggi, 1998, p. 110). il mercato può dunque essere definito come quel particolare ambito dove, grazie all'esistenza di un sistema di prezzi, è possibile calcolare le conseguenze (economiche) delle proprie azioni. Nulla di simile esiste in altri contesti della vita sociale; per questo il mercato è un ambiente unico.

Proprio per questo, l'agire economico si costituisce come *l'agire razionale per antonomasia*, l'ambito nel quale si concreta pienamente la *Zweckrationalität* che permette all'attore economico razionale di istituire una relazione tra fini e mezzi. E la ragione di questa affermazione sta nel fatto che il mercato è prima di tutto il luogo della *calcolabilità*.

Nella sua famosa analisi dell'emergere dell'imprenditore capitalista, Weber afferma che, rispetto al passato, la differenza sta nella possibilità creata dai moderni sistemi di contabilità aziendale di ridurre ogni valutazione alla sua dimensione quantitativa. È il diffondersi del sistema della partita doppia a costituire l'elemento dirompente del modello societario e relazionale precedente. La capacità del capitalismo di legare insieme il presente con il futuro mediante l'interesse non avrebbe potuto affermarsi se non grazie alla forza che questa nuova forma dell'azione gli ha conferito.

Dunque, per Weber, il mercato è *la condizione* del capitalismo moderno in quanto rende possibile il calcolo razionale del capitale.

Dobbiamo invece a un altro sociologo tedesco – G. Simmel – il merito di aver avviato la riflessione sulle conseguenze sulla vita sociale prodotte dall'economia monetaria.

L'analisi di Simmel è centrata sul tema del denaro, considerato l'elemento più tipico della modernità. Simmel insiste sul fatto che la vera

essenza del denaro è la *scambiabilità*. Grazie alla sua uniformità, qualunque oggetto diventa scambiabile con qualunque altro. In questo modo, il denaro esprime il rapporto economico tra gli oggetti in termini astrattamente quantitativi, conservandosi integralmente al di fuori di quelle relazioni. Il concetto di scambio – dice Simmel – è profondamente legato a quello di sacrificio in vista di un guadagno. Ma l'idea di sacrificio – che costituisce un modo di stabilire legami e relazioni – è possibile solo rispetto ad un'idea di *valore*, pensabile in senso relativo: il denaro, allora, diventa lo strumento mediante il quale noi possiamo stabilire rapporti sociali e al tempo stesso ricondurre ad un valore quantitativo il valore. Il valore delle cose è fondato sulla soggettività degli individui e sulla relazione di scambio. *Oggettivando i valori che poggiano sulla soggettività, il denaro rende possibile lo scambio economico impersonale.* Il denaro non ha dunque valore in sé, ma in quanto riesce a stabilire relazioni tra cose e persone. Esso è un simbolo perfettamente astratto. La sua oggettività lo rende il mezzo tecnicamente perfetto per lo scambio economico moderno.

Libero da restrizioni di qualunque genere – interessi, identità, legami, vincoli – il denaro è essenziale per la vita moderna:

- il denaro, con la sua oggettività e impersonalità, è la prima macchina di liberazione dai vincoli dell'obbligazione, perché con questo strumento il rapporto di dipendenza non riguarda più la persona di chi è investito dall'obbligo e neppure il risultato del suo lavoro né il prodotto in sé e per sé, ma solo quella rappresentazione dei valori produttivi che lascia la persona libera di muoversi come vuole, con l'unico vincolo di attenersi a quei patti che trovano attuazione nello scambio (Galimberti, 1999, p. 57);
- il denaro diventa così il mezzo per eccellenza, in quanto per suo tramite noi pensiamo di poter raggiungere qualunque obiettivo. E proprio perché potenzialmente ci consente di ottenere qualunque cosa, il denaro tende sempre a trasformarsi in un fine in se stesso. Averne possesso significa infatti tenersi aperte tutte le possibilità.

È questo ciò che Simmel definisce la «polarità interna dell'essenza del denaro»:

«essere il mezzo assoluto e diventare proprio per questo psicologicamente il fine assoluto per la maggior parte degli uomini, ne fa in modo particolare un simbolo nel quale i grandi principi regolativi della vita pratica si sono in un certo senso irrigiditi».

Simmel insiste anche sull'effetto di *oggettivizzazione* che il denaro introduce e diffonde nella vita sociale. Questo risultato si produce sia perché tutto viene ridotto a quantità – e quindi perde la sua unicità e qualità – sia perché il denaro rende possibili i rapporti tra estranei, con i quali non dobbiamo avere nient'altro in comune se non la credenza nel significato del denaro stesso. Scambiare attraverso il denaro consente di tenere le distanze con il nostro partner, con il quale non siamo tenuti ad avere alcun tipo di relazione sociale. In questo senso il denaro è un elemento fondamentale per la libertà dell'individuo moderno, ma anche per la sua ambivalente condizione: da un lato, infatti, esso è condizione per l'impersonalità dei rapporti sociali e lo scioglimento dalle obbligazioni sociali; dall'altro esso è un fattore di solitudine e strumentalità:

Mentre nelle precedenti epoche storiche l'uomo doveva pagare la scarsità dei rapporti di dipendenza con l'angustia dei rapporti personali, spesso con la sua personale insostituibilità, noi veniamo risarciti dalla molteplicità delle nostre dipendenze dall'indifferenza nei confronti delle persone implicite e dalla libertà di sostituzione delle stesse (cfr. Simmel, 1994).

L'individualizzazione della vita sociale passa necessariamente attraverso la diffusione del denaro.¹

Nel continuare questo approccio alla problematica proposta, merita anche una attenzione particolare l'aspetto della RSI; a tal fine mi rifaccio a quanto scritto da Raimondello Orsini (Orsini, *working paper* n. 33, 2006): “Rispetto alla riflessione sui rapporti tra etica ed economia, i due fenomeni più interessanti che possiamo oggi riscontrare nel sistema eco-

¹ Cfr. anche Magatti, Monaci, *L'impresa responsabile*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999; Magatti, Burns, *Azione Economica come azione sociale: nuovi approcci in sociologia economica*, Franco Angeli, Milano, 1991.

nomico [è] la crescente diffusione della responsabilità sociale d'impresa (RSI) tra le imprese capitaliste tradizionali[...]. È ormai collaudato il dibattito sulle reali intenzioni delle imprese che adottano un bilancio sociale, un codice etico, e più in generale si caricano ufficialmente di una responsabilità sociale. Evito deliberatamente di entrare nel merito delle motivazioni che spingono un'impresa ad adottare la RSI.

Se condividiamo l'idea che essere morali significa non sentirsi *mai abbastanza* buoni, è ovvio che dobbiamo accogliere con sospetto l'adozione di uno "standard etico". Potrà avere effetti positivi se la situazione è davvero grave, se i soggetti decisori hanno davvero dimenticato di aver mangiato dall'albero della conoscenza del bene e del male, abdicando completamente alla propria funzione morale. Ma da un lato non può essere un punto di arrivo, dall'altro occorre vigilare sulle sue valenze *iatrogene*. A mio avviso, le operazioni che maggiormente responsabilizzano sono proprio quelle che accompagnano la fase di *adozione* del codice o dello standard: la discussione, l'argomentazione, la sensibilizzazione. In seguito sarà proficuo monitorare il bilancio sociale per mantenere sotto osservazione le ricadute della propria attività. Ma il codice e lo standard sono scatole vuote se non sono accompagnate dalla crescita morale degli individui che compongono l'organizzazione. Per questo motivo occorre cautela nell'adottare modalità operative della RSI che possono avere la controindicazione di sollevare gli operatori dalla necessità della continua vigilanza morale. Evitare soprattutto, nel campo dell'etica, la consuetudine routinaria e la burocratizzazione anestetizzante delle "circolari dalla direzione".

Occorre in sostanza che la responsabilità sociale d'impresa non si configuri come un sostituto della responsabilità morale dei membri dell'impresa stessa. E se il coinvolgimento degli *stakeholder* è una delle tappe fondamentali per permettere all'impresa di partecipare alla crescita della comunità di cui fa parte, occorre considerare anche il grado di sensibilità morale degli stessi *stakeholder*. Da un lato, se gli *stakeholder* non hanno istanze morali evolute, e si accontentano di una occupazione e di prodotti a basso costo, è ovvio che non potranno fare evolvere più di tanto la condotta aziendale (Parmigiani, 2003).

Dall'altro, se la comunicazione dell'impegno etico e sociale delle imprese ha successo presso il pubblico, ciò può ulteriormente deresponsabilizzare gli *stakeholder*, che sollevati dalla preoccupazione (etica, sociale, ecologica) possono darsi liberamente alla produzione e al consumo, consapevoli che al resto penserà l'impresa.

Diverso sarebbe se le imprese riuscissero a interpretare la RSI come una richiesta, volta alla comunità, di aiuto costante ad interpretare le istanze etiche, ovvero se riuscissero ad adottare un vero impianto comunicativo che, nel coinvolgere gli *stakeholder*, li stimolasse ad approfondire e qualificare sempre meglio la loro domanda di eticità. Solo così, nella umiltà della consapevolezza che *non si è mai abbastanza buoni*, si potrebbe innescare un meccanismo di sviluppo sociale.

È sempre scivoloso il terreno della formazione delle preferenze: se i soggetti vogliono questo, perché insegnare loro a volere altro? È un rischio costante per lo scienziato sociale (fa parte del "rischio totalitarista" segnalato da Hayek) quello di volere insegnare ai soggetti qual è il *loro vero interesse ben inteso*.

Ma l'educazione morale, se condivisa e parte di un percorso di evoluzione culturale comune, come l'etica decenzialista progressivo, problematico, condiviso e mutuamente responsabilizzante. Su questo punto mi sembra che tra i filosofi vi sia una certa condivisione. Ad esempio, secondo Sebastiano Maffettone: sarebbe infatti presuntuoso e fallace ritenere che l'etica degli affari si configuri come un ricettario di norme che altri (ovvero soggetti diversi da coloro che le hanno pensate) dovrebbero seguire. Ritengo invece più appropriato identificare nell'etica degli affari un'indagine ricostruttiva di ciò che avviene effettivamente nel mondo del lavoro, e quindi delle regole che funzionano generando effetti positivi, nel costante tentativo di coglierne il senso globale e di proteggerlo (Maffettone, 2001).

A questo punto, e in conclusione, si deve necessariamente introdurre l'argomentazione forse più scottante e più intrigante (per certi versi, soprattutto per l'alchimia che racchiude): l'incontro/scontro dell'etica e dell'economia sul terreno spinoso del *welfare*. Mi avvalgo, in questo, di una parte di un mio scritto pubblicato sul volume collettaneo dal ti-

tolo, Qualità e servizi socio-sanitari. *Case studies* di sociologia applicata (Veraldi-Cimagalli, 2004).

Nella nostra società, nella cultura europea dei servizi sociali, distante da quel modello americano che, a volte, fa storcere il naso anche ai più accesi sostenitori di quel sistema, i servizi pubblici non possono, per la loro stessa natura, porsi sullo stesso piano di un libero mercato, a meno che non si voglia fare una scelta che riconoscendo il tutto alla prestazione onerosa, trasformi i *servizi* sociali in *imprese* sociali.

Il riconoscere l'esistenza di differenze tra sistemi societari, che inevitabilmente portano delle differenti risposte verso le aspettative della Società civile, rappresenta una presa di coscienza della forte connessione tra la sociologia e le politiche di *Welfare* che Lynd lamentava e Gouldner propugnava avrebbe dovuto enfatizzare le implicazioni etiche di una disciplina che non poteva guardare con indifferenza e neutralità ad un insieme di azioni e di programmi (la lotta contro la povertà, le misure contro la disoccupazione, le campagne a favore della famiglia e dei minori, i programmi per lo sviluppo di aree depresse ecc.) che comunque erano segnati da un forte contenuto valoriale, fosse esso formulato in termini di obiettivi politici o di ideologie sociali.

Nella realtà italiana, "la configurazione della sociologia come scienza della spiegazione sociale si è consolidata proprio con l'avvio di una fase politica in cui si è avviato il decollo delle prime politiche di programmazione economica e sociale, in direzione di un sistema di *Welfare* sociale e sanitario che si sarebbe generalizzato solo alla fine degli anni settanta", ma una delle domande ricorrenti che si sommano a quelle che la Società civile rivolge con sempre maggiore frequenza, al di là di tutte le possibili interpretazioni sociologiche, è: esiste un possibile connubio tra l'etica e l'economia quando si parla di servizi così importanti del nostro *welfare*? (Minardi, 1998).

Ritengo utile la lettura di quanto afferma Mario Zanetti "gli anni 90 sembrano essere caratterizzati dal delinearsi di una nuova società dei diritti dei cittadini in cui si fanno strada anche i primi tentativi di una ricomposizione sistemica dei bisogni attraverso la ricerca dell'autoregolazione e dell'equità.

In sanità, poi, un altro elemento aggiuntivo ha messo in crisi i sistemi: sta risultando sempre più evidente che l'incremento delle risorse destinate ai servizi sanitari non migliora altrettanto significativamente gli indicatori di salute della popolazione, e questo ha messo e sta mettendo in discussione la politica della salute. [...].

È inutile creare servizi sanitari anche sofisticati senza aumentare prima il livello economico e culturale delle popolazioni. In un editoriale del *Journal of Public Health Medicine* (1997), dal titolo "Il fragile welfare: quale futuro?" si sottolinea che la risposta ai bisogni e alla domanda di salute non sta certo nel potenziamento indefinito dei servizi sanitari, ma principalmente nell'innalzamento del livello culturale, nella minore disparità di reddito e nella riorganizzazione del mercato del lavoro.

E a proposito di quest'ultimo aspetto, il mercato del lavoro, l'editorialista ricorda che già Beveridge, padre del sistema sanitario universalista solidaristico, a cui anche noi facciamo riferimento, fu molto chiaro in proposito quando dichiarò che la condizione fondamentale e necessaria per mantenere un vero *welfare*, fondato su contributi e sussidi universali è rappresentata, se non proprio da una piena occupazione, almeno da un alto livello di occupazione continuativa. [...] Sulla spinta di questa crisi oggettiva e di queste difficoltà emergenti, tutti i paesi stanno cercando di rispondere con nuove strategie certamente non facili e spesso contraddittorie. Stanno cercando un difficile compromesso tra etica ed economia [...].

In un editoriale apparso nel febbraio del 1997 su *Public Health* dal titolo: "L'etica: siamo realmente interessati?" Katherin Graham scrive "esiste tuttora tanta speculazione euforica sul progresso atteso per la nostra società oggi e nel prossimo millennio. Ma questa sicurezza che le cose comunque miglioreranno sempre potrebbe venire a mancare se non altro per ragioni economiche ed allora sarebbe interessante chiedersi se siamo veramente disponibili ad affrontare e a risolvere i problemi etici che la nostra società si troverà di fronte".

Scendendo poi nello specifico mondo della sanità [...] attira l'attenzione su:

1. l'etica nelle riforme dei servizi sanitari;
2. l'etica nella distribuzione equa delle risorse e dei servizi;
3. l'etica nella difesa ambientale e dello sviluppo;
4. l'etica del nuovo rapporto tra erogatore, in particolare il medico, e il paziente;
5. l'etica nell'affrontare problemi quali l'eutanasia, l'aborto ecc.;
6. l'etica legata alle prospettive del progetto "menoma".

Sui problemi etici legati in particolare al progetto "menoma" si è svolto nel maggio 1998 un interessante *meeting* italoamericano all'istituto di bioetica di Chicago.

La lettura di apertura del *meeting* fu affidata a Carlo Rognoni, vice presidente del Senato, che a proposito dell'etica disse: "So bene che l'etica non è né neutra né astratta, ed è il pluralismo delle idee che dà vita ad un pluralismo etico, i cui contenuti spesso divergono significativamente.

La politica e le istituzioni sono le sedi dove operare una sintesi, dove costruire norme condivise ed accettate, che escludano ogni forma di fondamentalismo, senza cedere all'emotività o agli ideologismi".

Che ci sia una inevitabile difficoltà anche nel mondo politico quando si parla di problematiche legate al pianeta sanitario, risulta evidente da tutta una serie di esortazioni che arrivano da organizzazioni come la OMS che in un documento del 1997 sul futuro dei servizi sanitari nel mondo e sui nuovi orientamenti in tema di sanità per tutti, afferma che ogni futura strategia deve porre i principi etici al primo posto; o da studiosi del calibro di Anthony Giddens il quale, "in una intervista rilasciata al settimanale "Internazionale" (luglio 1997) dice fra l'altro: "Tutti i paesi europei devono trasformare il loro mercato del lavoro e questo processo richiede inevitabilmente una riorganizzazione dello stato sociale. Dobbiamo aver chiaro che lo stato sociale nelle sue forme tradizionali non può essere mantenuto. È un sistema di assicurazione che è stato concepito per la salute contro tutti i rischi. Dobbiamo tener presente che viviamo in un mondo in cui l'insicurezza si sostituisce progressivamente alle certezze di un tempo e lo stato sociale non è più in grado di assumersi da solo la tutela di tutti i rischi.

È necessario creare un sistema più flessibile per persone indipendenti. Bisogna cominciare a riorganizzare lo stato sociale senza però seguire né le indicazioni dei neoliberali che intendono affidarsi completamente alle leggi di mercato (la famosa mano invisibile di Adam Smith) né quelle degli strenui *conservatori dei sistemi falliti* che continuano a sostenere posizioni antistoriche [...]” (Zanetti, 2000).

E se la globalizzazione, da tanti giudicata come una vera iattura, come un ostacolo (vero o presunto) alla affermazione dei diritti sociali, da altri viene vista come una sorta di interconnessione che mette in rapporto paesi e imprese, movimenti sociali e gruppi professionali, etnie e religioni differenti tanto da raffigurare queste nuove interconnessioni come motori di un cambiamento sfociante nell’elaborazione di una nuova entità, un soggetto collettivo che ha proprietà di sistema, dove, dunque, sono ampiamente condivisi i valori, le regole e gli obiettivi.

All’interno di queste dinamiche il processo di globalizzazione costringe ad assumere modelli interpretativi della realtà che tengano conto delle variabili economiche, politiche e soprattutto sociali che si muovono all’interno di quegli aspetti non più isolabili né riconducibili a percorsi causali già conosciuti (Cesareo, 1998).

Il problema risulta essere quello di una chiamata generale di tutti gli stati nel tentativo di creare condizioni sostenibili di progresso economico in un contesto di mercati globali, senza sacrificare la solidarietà di base, la coesione delle nostre società e le istituzioni costituzionali garanti della libertà.

La competizione, per quanto utile all’economia, deve essere temperata dalla solidarietà nei rapporti sociali.

Secondo A. Giddens il compito di conciliare creazione di ricchezza e coesione sociale, all’interno dei molti cambiamenti prodotti dal fenomeno della globalizzazione, viene affidato al dialogo tra scienza e tecnologia, nonché alla trasformazione dei valori e delle scelte di vita: di conseguenza può e deve esistere un logico sistema alternativo di politica sociale che aiuti l’innovazione e il dinamismo, ma che non penalizzi coloro che sono a rischio di esclusione sociale o che lo possono diventare se non si governa il fenomeno della globalizzazione.

Si dovrà allora procedere attraverso un metodo più sperimentale: provare e verificare quale soluzione funziona meglio.

Parlando anche di terzo settore è necessario subito affermare che esso rappresenta “la dimensione senza precedenti di una società viva e in movimento che definisce continuamente le sue dinamiche non sulla base delle istituzioni politiche (=Stato) né sulla valorizzazione dei capitali (=Mercato), ma sulla base della presenza e del ruolo delle diverse parti (anche piccole) che la compongono e sulla base delle relazioni, efficaci e solidali, tra di esse. Se la natura del terzo settore è di tipo relazionale, la sua fonte va ricercata nei soggetti sociali (soprattutto collettivi) e nella loro capacità di *fare relazioni* e di produrre relazioni significative e dotate di senso”. (Rizza, 1997. Cfr. anche Donati, 1991).

Da queste premesse possiamo anche far partire quel particolare fenomeno sociale che noi chiamiamo terzo settore o privato sociale (terzo settore e privato sociale possono essere tranquillamente considerati sinonimi) e che rappresenta un significativo indicatore di una riorganizzazione complessiva della società (Rizza, 1997).

Tale fenomeno è importante per la storia del nostro *welfare* (anche alla luce di questo ragionamento che ho affrontato ad ampio raggio) in quanto “ci si trova di fronte ad un fenomeno assolutamente nuovo che fa della *relazione* lo schema di riferimento per una riorganizzazione della società che ha i suoi riferimenti nello Stato, nel mercato e nel terzo settore (che secondo Donati, include e prevede un quarto settore costituito dalle reti primarie di famiglia, parentela, gruppi amicali e reti informali)”.

La riorganizzazione della società passerà anche per i servizi alle persone (servizi sociali, sanitari, culturali, per l’occupazione) che “trovano nel cittadino non un utente passivo, ma un co-produttore e un co-gestore di essi. La riorganizzazione delle prestazioni (servizi) del nuovo Stato sociale non può ritrovare nei diversi momenti della programmazione, della gestione, della verifica e del controllo gli stessi soggetti che sono, a un tempo, i destinatari dei servizi stessi.

È in questo contesto che trovano giustificazione, collocazione e spazio operativo le espressioni del privato sociale e del terzo settore” che

possono fornire risposte concrete alla crisi crescente di credibilità dell'intero sistema, anche se la riorganizzazione può avvenire solo attraverso una reale programmazione dell'offerta e con una verifica puntuale fondata sulla qualità dei servizi, scoraggiando le tendenze verso la perdita della solidarietà sociale (tipica di quei sistemi che perdono interesse al miglioramento di una organizzazione di tipo comune); grave sarebbe se avvenisse nel sistema sanitario se dovesse diventare una questione privata (la salute) e non una diretta preoccupazione dell'intera società.

Come concludere questa breve riflessione? Si potrebbe azzardare una risposta ai quesiti che ci siamo posti cercando di proporre con sempre maggiore forza un nuovo approccio alla Politica e alla Progettazione Sociale che tengano conto di tutte quelle variabili, fin qui enunciate, nel tentativo di far interagire le varie forze presenti sul campo attraverso processi sociali basati su una diversa economia di mercato (non una società di mercato, quindi maggiore etica per una diversa globalizzazione) in cui lo Stato timoniere sostituisca lo Stato rematore attribuendosi un ruolo marginale (ma non meno importante, rispetto alla Società civile) di arbitro e legislatore che permetta allo spirito imprenditoriale di liberarsi e garantire benessere economico a tutti; su una diversa solidarietà (basata di più sul terzo settore); su una diversa opportunità d'accesso al mondo del lavoro.

In definitiva maggiore equilibrio, fra dinamismo economico e giustizia sociale (economia ed etica), per una ridefinizione del sistema di *welfare*, per una ridefinizione delle politiche sociali, per portare ad una diversa concezione di tutta quella sfera di servizi intesa come garanzia di libero accesso a tutte quelle forme di sicurezza sociale, comprendendo anche un nuovo modo di intendere la società.

Bibliografia minima di riferimento

- Z. Bauman, K. Tester, Società, etica, politica, Conversazioni con Zygmunt Bauman, Cortina Raffaello, Milano, 2002
- V. Cesareo, Sociologia: teorie e problemi, Milano, Vita e Pensiero, 1999

- F. Cimagalli, R.Veraldi, *Qualità e servizi socio-sanitari: case studies di sociologia applicata*, Il piccolo libro, Teramo, 2005
- P.P. Donati, *Etica, ambiente e vita umana*, stampa, 1991 (Roma: L.Palazzotti)
- A. Giddens, *Capitalismo e teoria sociale*, Il saggiatore, Milano, 1998
- J. Godbout, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993
- G. Lazzarini, *Etica e scenari di responsabilità sociale*, FrancoAngeli, Milano, 2006
- S. Maffettone, *Un'etica pubblica*, Milano, Il Saggiatore, 2001
- M. Magatti, M. Monaci, *L'impresa responsabile*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999
- M. Magatti, T.R. Burns, *Azione Economica come azione sociale: nuovi approcci in sociologia economica*, Franco Angeli, Milano, 1991
- K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1993
- E. Minardi, *L'etica nella sociologia e nel lavoro sociologico*, Homeless Book, Faenza, 1998
- S. Rizza, *La città e i cittadini: politiche sociali e servizi alle persone*, Centro Studi Cammarata, San Cataldo, 1997
- A.K. Sen, *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari, 2002
- E. Severino, *L'etica del capitalismo*, Milano, Albo Versorio, 2008
- G. Simmel, *Filosofia del denaro*, a cura di A.Cavalli e L.Perucchi, UTET, Torino, 1998
- R. Veraldi, *Sociologia: dai classici alla modernità*, FrancoAngeli, Milano, 2008
- M. Weber, *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze, 1970
- M. Weber, *Storia economica: linee di una storia universale dell'economia e della società*, Donzelli, Roma, 1993
- M. Zanetti, *Valutazione degli interventi in Sanità* /di John Ovretveit ;

edizione italiana a cura di Angelo Stefanini, Maria Pia Fantini, Mario Zanetti, Torino, Centro scientifico editore, 2000

CAPITOLO SECONDO

L'attenzione delle istituzioni

GIUSEPPE GUETTA*

Economia sommersa ed economia criminale: brevi considerazioni sui sistemi illegali di distorsione della concorrenza

Introduzione

Il cittadino che non ha studiato discipline giuridiche ed economiche, si limita ad imprecare per l'aumento dei prezzi, tentando di acquistare merce al prezzo più conveniente; lo stesso non è a conoscenza che detta merce (spesso contraffatta), è realizzata dalla malavita organizzata attraverso lo sfruttamento di operai quasi sempre non qualificati. Tale cittadino non sa che in questo modo alimenta un giro malavitoso di vaste proporzioni.

Del resto il mondo dell'economia, talvolta, è lo specchio del periodo storico che si vive.

Infatti sentiamo dire, ormai da tempo, che attraversiamo un periodo particolare: non esistono più valori, il primo decennio del nuovo millennio segna la fine della cortesia e che Internet e la globalizzazione hanno modificato la nostra vita.

In questi ultimi anni sono stati pubblicati alcuni libri di successo che hanno analizzato, sotto vari aspetti, gravi criticità che affronta il nostro paese; sono stati scritti con grande attenzione e dovizia di particolari ma, ad avviso di chi vi parla, sono alquanto catastrofici e danno l'impressione al lettore che dette criticità non saranno mai superate.

* Vice Prefetto Vicario, Prefettura di Lecco (SPS/08) e Cultore della materia in Comunicazione d'impresa, presso la LUMSA di Roma.

Uno di questi è il libro di Aldo Cazzullo “Outlet Italia”¹, in cui all’inizio si evidenzia che la piazza, l’antica “agorà”, intesa come luogo di incontro nelle grandi e piccole città, è stata sostituita dai centri commerciali, dove si recano in molti per trascorrevi il tempo libero².

Questa circostanza è emblematica di come le merci e, più precisamente, i prodotti maggiormente acquistati dai cittadini, sono al centro della massima attenzione del mondo economico e, in particolare, della grande distribuzione.

Considerando a tale proposito il mondo del commercio in generale, si riscontra che il tessuto produttivo dell’Italia meridionale è minacciato dalla presenza di organizzazioni illegali che insidiano il corretto funzionamento del mercato, scoraggiando la libera iniziativa imprenditoriale e svilendo le prospettive e le speranze di un pieno sviluppo economico; di conseguenza vi sono tantissime imprese che combattono quotidianamente contro un potere sottile e invasivo come quello delle organizzazioni criminali.

1. L’attività criminale sul mercato

Negli ultimi anni, infatti, allo stragismo operato dalla malavita organizzata, si è affiancato il fenomeno della sua penetrazione nel mondo degli affari con una spinta al controllo delle attività commerciali e produttive.

Vi è un’ampia bibliografia sull’argomento; in particolare, in un best-seller sulla criminalità organizzata campana – divenuto in questi ultimi mesi anche un film di successo – si fa riferimento ai sistemi utilizzati dalla “Camorra” per entrare in modo invasivo e tiranneggiare nel campo economico³. Il contrabbando, che era praticato con grande intensità, è stato soppiantato dai “prodotti del quotidiano”⁴. Il “sistema”, com’è definita dai napoletani la citata organizzazione criminale, sarebbe un meccanismo piuttosto che una struttura: l’organizzazione coinciderebbe direttamente con l’economia, la dialettica commerciale sarebbe l’ossa-

¹ Cazzullo, *Outlet Italia*, Mondadori.

² *Op. cit.*, pp. 3-4.

³ Saviano, *Gomorra*, Mondadori.

⁴ *Op. cit.*, p. 24.

tura del clan e la periferia strutturandosi intorno al potere imprenditoriale permetterebbe di macinare capitali astronomici [...] ⁵.

Al riguardo l'autore afferma che la nuova struttura federale e flessibile dei clan napoletani sembrerebbe un "Comitato di affari" e paragona tale struttura ad una ristrutturazione "post-fordista" ⁶ ⁷. Nel capitolo dello stesso libro in cui si tratta della produzione di abiti per conto di famose case di moda, lo stesso autore paragona la vita comune tra dipendenti e datore di lavoro, al sogno orizzontale del "post-fordismo" ⁸. Successivamente, nel fare riferimento alla logica dell'imprenditoria criminale, dichiara che i pensieri dei boss coincidono con il più spinto neo-liberismo ed afferma che gli stessi, destinati alla morte o all'ergastolo, avrebbero una coscienza da "samurai liberisti" ⁹ ¹⁰.

⁵ *Op. cit.*, p. 48.

⁶ *Op. cit.*, p. 55.

⁷ Il sistema "post-fordista" – affermatosi negli ultimi decenni – si contrappone al "fordismo". Esso è caratterizzato dalla costante utilizzazione delle tecnologie dell'informazione, la prevalenza delle attività terziarie ed il notevole orientamento al cliente. Sotto l'aspetto organizzativo può essere considerato un momento di passaggio da una produzione che vedeva protagonista la "catena di montaggio", con lavoratori poco qualificati destinati a svolgere mansioni ripetitive, a forme di specializzazione c.d. "flessibili" che prevedono lavoratori con più qualifiche, in cui la produzione si basa sulla domanda di mercato. La "Toyota" ha dato un grande impulso al "post-fordismo" con la c.d. produzione in tempo reale a scorte zero definita "just in time".

⁸ Saviano, *op. cit.*, pp. 35-36.

⁹ *Op. cit.*, pp. 128-129.

¹⁰ Il liberismo è una teoria economica, filosofica e politica che prevede la libera iniziativa ed il libero commercio; essa ritiene che l'intervento dello Stato nell'economia si debba limitare alla realizzazione di quanto possa favorire il commercio (es.: le infrastrutture). La teoria liberista è considerata da molti come l'applicazione in ambito economico delle idee liberali, sul presupposto che la libertà economica sia sinonimo di democrazia.

Il neo-liberismo, invece, è una dottrina economica che ha avuto seguito negli ultimi decenni; essa afferma: la liberazione dell'economia dallo Stato, la conseguente privatizzazione dei servizi pubblici, la liberalizzazione dei settori non

In realtà, limitando la nostra attenzione solo all'attività compiuta dalla malavita organizzata nel campo economico (non collegata, quindi, ad attività criminali in senso stretto quali sono, ad esempio, lo spaccio di sostanze stupefacenti o il traffico illegale di armi), a sommosso avviso dello scrivente, non si riscontrano ricercate strategie economiche, ma il semplice utilizzo di sistemi che hanno l'effetto di provocare una distorsione sui meccanismi di funzionamento del mercato¹¹ e della concorrenza¹².

Esempio più evidente per provocare tale distorsione è la costituzione di imprese "presta-nome", finalizzate esclusivamente a riciclare denaro proveniente da attività illecite; ovviamente dette imprese sono in grado di praticare dei prezzi più bassi in quanto sono sorte con capitali illegali a costo "quasi zero".

Si può facilmente comprendere pertanto che, accanto ad un sistema di imprese che rispetta le leggi, esiste e si sviluppa una sorta di economia parallela, un sistema produttivo e finanziario illegale, con proprie regole di funzionamento molto simile a quello del monopolio.

In tal senso il potere criminale rischia di condizionare seriamente il mercato e la concorrenza, alterando i meccanismi di scambio di merci e

strategici e l'esclusione di ogni chiusura doganale. La notevole crescita economica degli Stati che hanno adottato questa linea di sviluppo, ha convinto i sostenitori di tale strategia che, favorendo la libertà di mercato nel lungo periodo si produce una generale crescita dell'economia in termini di PIL (Prodotto Interno Lordo – indice economico della ricchezza prodotta all'interno di un paese) e di livello di scambio tra paesi lontani. Pertanto il neo-liberismo aumenterebbe il benessere di tutti i cittadini che avrebbero il diritto di disporre autonomamente di sé stessi e della loro vita. Il neo-liberismo è professato soprattutto da coloro che si ispirano al liberismo ed al capitalismo.

¹¹ Il termine mercato in economia è inteso come il luogo deputato allo svolgimento degli scambi economici in generale (da non considerare in senso materiale); può anche essere definito, sotto altri aspetti: l'insieme della domanda e dell'offerta (acquirenti e venditori).

¹² Per concorrenza si intende la situazione in cui più imprese competono nello stesso mercato (vedere *infra* la: teoria della libera concorrenza – §4.).

servizi, togliendo alle imprese legali importanti risorse che potrebbero essere utilizzate per nuovi investimenti produttivi.

Per tale situazione talvolta le imprese legali sono costrette a lasciare il mercato.

Il denominatore comune delle tipologie di imprese od organizzazioni che operano nell'illegalità è da ricondursi alla circostanza che dal rispettivo comportamento illegale deriva un vantaggio di costo.

Tutto questo per diversi motivi che potrebbero essere così riassunti, l'impresa illegale:

- è in grado di acquisire capitali da attività illecite a costi irrisori – come è stato sopra evidenziato nell'esempio delle imprese “presta nome”;
- acquisisce quote di mercato in modo diverso dalle normali imprese aggirando molti ostacoli sanciti dalla legge (con la conseguente conquista di un vantaggio competitivo rispetto alla concorrenza);
- può contare su manodopera utilizzata anche per attività illecite (molto remunerative per unità di lavoro utilizzata).

In conseguenza di tali motivi l'impresa criminale ha un elevato “potere di mercato” che le consente di disorientare la concorrenza, generando dei costi unitari nettamente inferiori a quelli delle aziende che operano nel rispetto della legge.

2. Costo dello stato di insicurezza

Gli imprenditori del mezzogiorno pertanto sono afflitti da un diffuso senso di insicurezza e di paura a causa dell'infiltrazione della malavita organizzata nel mercato; tutto ciò comporta per loro dei costi enormi derivanti, in primo luogo, da un mancato sviluppo di interi territori (che comporta per le imprese legali un freno alla loro crescita). A quanto accennato si aggiunge di frequente un dirottamento di capitali dalle imprese legali verso strutture che hanno finalità criminali, in quanto le imprese che operano correttamente nel mercato sono assorbite da quelle illegali.

Il processo di sviluppo economico¹³ è pertanto condizionato dal predominio che le imprese criminali hanno assunto sull'economia legale in alcune zone dell'Italia.

Quanto descritto favorisce la nascita di una relazione tra economia legale ed economia criminale che determina l'esistenza di una c.d. "zona grigia".

L'economia legale può essere definita come il sistema delle imprese che rispettano le leggi e, in particolare, onorano le regole di mercato (mentre le imprese del sistema illegale prescindono da queste)¹⁴.

Tuttavia si deve sottolineare in proposito che il numero delle imprese che operano nell'illegalità non corrisponde al numero delle imprese criminali. Ci soffermeremo, pertanto, sul legame tra economia sommersa ed economia criminale.

3. Legame tra economia sommersa ed economia criminale

Esso costituisce una zona grigia all'interno della quale le definizioni di legale ed illegale diventano sfumate.

Le imprese illegali appartenenti all'economia sommersa, hanno in comune con le imprese criminali la finalità di raggiungere, attraverso un comportamento illecito, un vantaggio di costo per le rispettive aziende.

È ovvio che è illecito utilizzare, ad esempio, manodopera irregolare e, senz'altro, le imprese che fanno parte della zona grigia – pur non essendo criminali – sono illegali, in quanto ricorrono a mezzi vietati dalla legge per competere sul mercato.

Ciononostante occorre verificare la motivazione che conduce queste imprese a praticare forme d'illegalità. Infatti spesso non è l'obiettivo legato alla massimizzazione del profitto illecito a spingere l'imprenditore a commettere reati, quanto piuttosto rendere possibile la sopravvivenza dell'impresa.

¹³ Processo di crescita della produzione dei beni a disposizione di una determinata popolazione.

¹⁴ Censis, *Impresa e criminalità nel Mezzogiorno*, Gangemi Editore, p. 17.

Dal comportamento illegale, quindi, deriva un vantaggio di costo. In questa ottica una parte del sommerso può essere considerata il tentativo da parte dell'impresa legale di ridurre i costi per competere con l'impresa illegale, risparmiando sui costi amministrativi dell'impresa. Comportamento che, ovviamente, non è da giustificare, ma che può far comprendere quella che a volte è la ragione che spinge le imprese legali a commettere illeciti.

Infatti, contrariamente a quello che si pensa, spesso le imprese criminali che riciclano capitali non hanno interesse né convenienza ad evadere obblighi contributivi o a rimanere nella zona grigia fra l'emerso ed il sommerso; del resto per tali imprese raggiungere un utile di bilancio è un fatto secondario e, pertanto, spesso queste non prestano attenzione alla limitazione dei costi.

È di tutta evidenza che questo sistema produce delle distorsioni, perché le imprese legali sperimentano rispetto a quelle illegali un differenziale di costo e per potere sopravvivere sono costrette a trovare soluzioni per la riduzione dei costi e, forse, il lavoro sommerso rappresenta la forma più elementare per raggiungere tale scopo.

Possiamo, quindi, giungere alla conclusione che talvolta il lavoro sommerso ha tra le sue cause la distorsione della concorrenza e del mercato causata dalla presenza di imprese che hanno comportamenti illegali e potrebbe consistere in una serie di tentativi, da parte dell'impresa legale, di ridurre i costi per competere con le imprese illegali¹⁵.

4. Distorsione della concorrenza

Purtroppo le attività illegali sono presenti nel mercato e sono una componente del tasso di sviluppo dell'area economica considerata; esse si svolgono sfruttando gli input disponibili in quella zona del territorio ed influenzano la formazione e la redistribuzione del reddito così come la dinamica dei consumi e della formazione del risparmio.

La teoria della libera concorrenza è sicuramente uno schema che può favorire un'analisi del funzionamento di un mercato in cui siano presenti imprese illegali.

¹⁵ Censis, *op. cit.*, p. 25.

Difatti la citata teoria prevede, nella sua essenza, che se si verificano le condizioni restrittive di tale mercato, nessuna delle imprese in esso presenti ha la possibilità di determinare il prezzo delle merci e, cioè, nessuna di esse ha il c.d. “potere di mercato”.

Dal punto di vista teorico il ricavo marginale è uguale al ricavo medio che, a sua volta, è uguale al prezzo¹⁶.

Si afferma, invece, che un’impresa ha “potere di mercato” se la sua curva del ricavo marginale sta al di sotto della curva di domanda e, quindi, al di sotto del prezzo. In questo modo il mercato si allontana dalla situazione di concorrenza perfetta.

Nella competizione fra imprese legali ed illegali sono queste ultime che hanno un vantaggio di costo e che, quindi, possono manifestare un “potere di mercato”.

Dunque la presenza di una attività criminale all’interno di un settore produttivo ha come effetto l’allontanamento dalla concorrenza perfetta e l’accostarsi a forme di concentrazione e di potere monopolistico.

È ovvio che più alta è la concentrazione all’interno del settore di imprese illegali, più basso sarà il livello di benessere sociale in conseguenza del formarsi di monopoli, di controllo del mercato e dei prezzi da parte di una o di un numero limitato di imprese.

5. Conclusioni

Alla luce di quanto evidenziato, sarà decisivo un intervento correttivo da parte dello Stato al fine di ristabilire le condizioni di concorrenzialità all’interno del mercato.

Detto intervento può essere considerato quasi pregiudiziale per l’eliminazione dei fenomeni di illegalità legati al sommerso, da definire secondari se determinati da altre forme di illegalità.

Eventuali incentivi all’emersione possono essere una buona misura di lotta al sommerso solo se congiunti ad azioni, da parte dello Stato, che mirino a rendere concorrenziale il mercato e a ridurre il differenziale

¹⁶ *Op. cit.*, p. 21.

di costo esistente fra imprese legali ed imprese illegali. Questa l'indicazione di fondo che la politica economica deve seguire.

Si sottolinea al riguardo la rilevante attività repressiva che lo Stato ha svolto e continua a svolgere nei confronti delle organizzazioni criminali. La più rilevante di tutte è la confisca dei loro beni che svolge l'importante funzione di impoverire le stesse e privarle del "potere di mercato" qualora riuscissero a riprendere l'attività economica.

Certo è che, per combattere ancora più efficacemente il triste fenomeno malavitoso descritto, occorrono soprattutto:

- l'impegno della società civile;
- la presa di posizione dell'associazionismo contro l'illegalità;
- la promozione di un generale senso di coesione sociale.

In conclusione, si ritiene opportuno fare di nuovo riferimento al libro sulla malavita organizzata campana citato nel §1¹⁷, in quanto l'autore – anche se solo per un inciso – giunge alle stesse conclusioni dello scrivente in materia di distorsione della concorrenza. Infatti allorquando tratta dell'imposizione ai commercianti, da parte di alcuni clan camorristici, di vendere solo determinate marche di prodotti, afferma amaramente "[...] A pagare, alla fine, erano i consumatori: perché in una situazione di monopolio e di mercato bloccato, i prezzi finali erano fuori da ogni controllo per mancanza di una vera concorrenza"¹⁸.

Pertanto, ad avviso dello scrivente, i delinquenti appartenenti alla malavita organizzata non possono ritenersi strateghi dell'economia, ma semplici "cialtroni" come li ha definiti il Capo della Polizia, Prefetto Antonio Manganelli, il 16 maggio scorso a Casal di Principe (CE) in occasione della festa annuale della Polizia.

¹⁷ Cfr. nota n. 28.

¹⁸ Saviano, *op. cit.*, p. 216.

GIOVANNI SPINOSA*

Etica, diritto e società

Io non sono un manager, non sono un esperto di economia, non sono un maestro di etica, non scrivo articoli di sociologia neanche per il giornalino parrocchiale.

Mi pongo sulla linea del Procuratore Trifuoggi nel chiedermi cosa c'entro?

L'ho chiesto al prof. Veraldi quando mi ha fatto l'onore di invitarmi a questa tavola rotonda, a questo incontro, e lui mi disse: "porta la tua esperienza".

Io sono un mesteriante della procedura penale, sono ventotto anni che faccio processi penali, ne ho fatti per ventiquattro anni alla Procura di Bologna e alla DDA di Bologna, da oltre quattro anni faccio processi in Calabria ed, allora, porto questa mia esperienza.

Dieci minuti per portare tre esempi; tre esempi per farvi una domanda, per fare una domanda a voi illustri professori che, con tanta scienza e tanta dottrina, mi avete illuminato e continuerete ad illuminarmi.

Ma di che società state parlando; siete consapevoli che a poche centinaia di km da qui vi è una società che, forse, è molto più lontana dal tessuto sociale di riferimento cui pensate, di quanto non lo sia quella che avete prospettato parlando di eschimesi o di samurai.

Tre esempi, non per parlare della paura delle parti offese, perché la paura è una cosa lecita, una cosa ovvia, una cosa naturale.

Quando la mafia, questa mafia da sempre impunita, quando la 'ndrangheta, e la 'ndrangheta è una cosa seria, recapita all'imprenditore la fotografia della figlia, casomai mentre sale i gradini della scuola, beh, se poi

* Presidente del Tribunale di Teramo.

l'imprenditore paga il 3%, se iscrive a libro paga il mafioso e gli porta poi la busta paga a casa, perché il mafioso la busta paga la vuole a casa e non va in ditta a ritirarla, se poi l'imprenditore il contratto di fornitura lo fa con la società, con l'impresa individuale gestita dal mafioso che gli consegna sistematicamente il 7% in meno del prodotto fatturato (e pagato), beh questo imprenditore non è la pavida espressione di una società retrograda.

Come magistrato farò quello che devo fare, ma come osservatore dei fenomeni sociali faccio fatica a leggere nella condotta dell'imprenditore una anomalia comportamentale.

Ed allora, in questo momento in cui mi chiedete di parlare di *etica, economia e società*, non penso alla paura dell'imprenditore, ma a momenti normali di vita sintomatici dei valori percepiti in quella società; una società, dicevo, forse lontana dalla società ideale di cui si disquisisce in questa sala, più di quella degli eschimesi, citata come paradigmatica di etiche comportamentali paradossalmente lontane dalle nostre.

Tre esempi, brevissimi.

Il primo esempio è quello di un uomo di cultura, di quelli che una volta si chiamavano i riferimenti sociali, il farmacista, il dottore, il maresciallo dei carabinieri, e nel caso di specie, è uno stimatissimo dottore, medico, sentito come teste in un processo di 'ndrangheta.

Un altro esempio su una serie di pescatori, persone oneste, persone che lavorano, che si sporcano le mani tirando dal mare il pesce del Tirreno; persone semplici, che, quando vengono a deporre, hanno il solito problema di quelli che hanno dimenticato gli occhiali a casa per cui chiedono l'aiuto al presidente del collegio per leggere la formula di impegno a dire la verità.

Un esempio, infine, su degli uomini d'onore di una cosca di 'ndrangheta, non mentre commettono un delitto, ma mentre discutono di cose di vita quotidiana.

Primo esempio: parlo di uno stimato professionista.

Il processo è contro una cosca di 'ndrangheta accusata di estorsioni, di spaccio di stupefacenti, di associazione di stampo mafioso; tra l'altro viene contestata l'usura.

Il PM tira fuori un assegno da 100 milioni, non ricordo se erano 100 milioni o 100.000 euro; è un assegno emesso da un usurato e posto all'incasso da questo stimato professionista.

Il PM chiede allo stimato professionista:

“Caro dottor tal dei tali, lei ha incassato questo assegno?”

“Sì”

“Ma l’aveva ricevuto da questo signore che l’ha emesso? Non c’è nessuna firma di girata!”

“No, no. Io non l’ho ricevuto da questo signore, non so neppure chi sia.

“E da chi l’ha ricevuto?”

L’ho ricevuto da Gigino Muto”

Gigino Muto, perché questo nome lo facciamo, è figlio di Franco Muto, capo della cosca omonima che domina sulla costa del Tirreno consentino da 30 anni almeno.

Il PM, che svolge bene il suo mestiere, ha incamerato il risultato, ha messo l’assegno provento di usura in mano al capo mafia, che era il suo primo obiettivo; ora, però, vuole un altro risultato: vuole dimostrare che lo stimato professionista ha cambiato l’assegno per timore, per paura della mafia; insomma il Pm, lo dico per chi fosse interessato all’argomento, lavora per dimostrare l’aggravante dell’art. 7 della Legge 203/91.

E comincia a dire, a battibeccare:

“Ma lei perché l’ha cambiato, perché lei ha paura di Gigino Muto?”

“No, io non ho paura di Gigino Muto”.

E battibeccano.

Ad un certo punto, questo stimato professionista la smette di parlare con il PM, con questo PM insistente, giovane e battagliero e si rivolge direttamente a me che presiedo, più o meno con queste parole:

“Vede Presidente,” ed ha un tono che sembra si rivolga all’uomo più che al Presidente, “ma Muto è una persona importante, una persona famosa, lo conoscono tutti; Muto è una persona che conoscono tutti; mi ha chiesto un favore, vuoi non fare un favore alla famiglia Muto?”

Nessuna paura, perché è una cosa ovvia; io, che sono un uomo più maturo del giovane e battagliero PM, devo capire; non posso non capire: la famiglia Muto è una famiglia conosciuta.

Ma certo, che la famiglia Muto è una famiglia conosciuta!

Sono 30 anni che vengono condannati per spaccio di stupefacenti, per omicidi; sono 30 anni che trafficano con i Galasso e gli Alfieri al nord, con i Morabito ed i Pelle al sud, sono 30 anni che Franco Muto il 2 settembre va alla riunione della Madonna dei Polsi in Aspromonte, sono 30 anni che costui fa il mafioso ed è su tutti i giornali e su tutte le sentenze della Calabria.

Eppure questo signore, questo stimato professionista si rivolge a me non come magistrato; a lui appare naturale rivolgersi a me che gli appaio come una persona sensata, una persona perbene, una persona onesta “come faccio a non capire, come si può giudicare essere cosa sconveniente cambiare un assegno di 100 milioni o di 100.000 euro a Gigino Muto?”

Uno stimato professionista!!!

Col *secondo esempio*, vi parlerò di pescatori.

Si sosteneva e si è ritenuto, sempre in questo processo, che la cosca Muto avesse il controllo del porto di Cetraro.

Per chi non lo sapesse, Cetraro è il porto peschereccio più importante nella fascia costiera che va da Vibo Valenzia a Maratea, parliamo di oltre 200 Km di costa; in sintesi, un porto importante.

Si sosteneva e si sostiene, da parte della pubblica accusa, che questo controllo avvenga in forza del potere mafioso della cosca Muto.

La difesa porta decine di testimoni; sono tutti pescatori di Cetraro e dintorni che vengono a deporre davanti al Tribunale da me presieduto e rispondono alla domanda:

“Lei a chi vende il pesce?”

“Lo vendo alla ditta dei Muto, lo vendo ai Muto”.

Perché nel porto di Cetraro, unico porto in Italia, non esiste un mercato del pesce. Il pesce pescato viene venduto direttamente alla ditta Muto.

Probabilmente qualcuno di voi sa che il pesce dovrebbe essere venduto al mercato ittico col sistema dell’asta; probabilmente qualcuno di voi lo sa; lo dovrebbero sapere anche gli amministratori di Cetraro, lo dovrebbe sapere anche la Regione Calabria ma da 30 anni i pescatori scendono, hanno una piccola percentuale di pesce che possono vendere

direttamente; il resto del pescato viene venduto direttamente, senza alcuna trattativa, ai Muto.

E allora, mi sento queste decine di testimoni e non ho sentito, nelle loro voci, neanche un cenno di paura.

“Io vendo il pesce a Muto perché va bene così, perché Muto ci paga il prezzo, è vero non sarà un prezzo alto”.

“Lei è consapevole che se ci fosse il mercato ittico, lei potrebbe guadagnare di più?”

“Ma a me va bene così, in definitiva io so che c'è qualcuno che mi paga, a me va bene così”.

Io non ho letto e nessuno del collegio da me presieduto ha letto, e lo abbiamo scritto nella sentenza, nessuna paura; il Tribunale ha letto solo la rassegnazione, ha letto solo la consolidata e convinta accettazione di canoni sociali tanto immutabili, quanto giusti: io pesco e qualcuno mi aspetta in banchina a prendere il pesce che gli porto.

Cari professori, maestri di scienza, etica e dottrina, questo modo di pensare a me appare molto lontano da quel mondo su cui basate le vostre riflessioni; più di quanto non lo sia quella società dell'eschimese che offre la propria donna al viandante straniero di cui si è parlato prima.

In quelle parole dei pescatori, forti, convincenti, reiterate, ho letto un'accettazione di regole sociali di un certo tipo, l'ha letto il Tribunale, l'ha scritto ed è stato ribadito negli ulteriori gradi di giudizio.

Il *terzo esempio* che vi volevo portare è tratto da un processo che ho presieduto presso la Corte d'Assise di Cosenza.

Attiene ad una serie di omicidi di mafia che si svolgono, questa volta, nella sibiritide. La sibiritide è la costa ionica della Calabria.

Vi era una microspia in una macchina utilizzata da un uomo d'onore della 'ndrangheta.

Non vi parlerò dell'indifferenza, di come questi fischiettano, canticchiano, parlano di donne siano esse russe o moldave, mentre vanno ad uccidere; si discute se siano preferibile le moldave o le russe, mentre vanno ad ammazzare un uomo d'onore della cosca rivale; continuano a parlare di ciò, mentre si sente lo scartellamento del kalashnikov

e prima che due scendano dalla macchina; l'unico momento di emozione è quando questi due risalgono nella macchina "Vai, vai!".

Il guidatore dice: "Tutto a posto?"; "tutto a posto, poi riferiamo"; riferiranno a chi di dovere: al reggente della cosca.

Sono cose che fanno accapponare la pelle ma, il dato di osservazione per chiedervi di quale società parliamo è quello su alcune conversazioni banali.

La conversazione di cui vi voglio brevemente parlare, è il dialogo tra questi due uomini sul rispetto che devono all'amante del reggente del *locale* di mafia.

Il *locale*, per quanti siano ignari di organizzazioni 'ndranghetistiche, è una struttura di mafia che comprende almeno sette *'ndrine*.

La *'ndrina* è la struttura operativa di base; il *locale* è la struttura che decide sugli eventi importanti, sulle spartizioni dei proventi da delitto e sugli omicidi; è una struttura a cui si può partecipare solo se si è uomini d'onore e si diventa uomini d'onore quando il mafioso ha ricevuto almeno *tre fiori*, che vuol dire che ha scalato tre gradi della gerarchia 'ndranghetistica.

Nel locale di Sibari c'è un problema: il reggente del locale di mafia ha un'amante.

Il problema è grosso e sapete perché? Perché quest'amante è una persona noiosa.

È una del nord, prende l'aereo e bisogna andarla a prendere all'aeroporto di Lamezia.

Il reggente non può fare questa cosa qui perché è un latitante ed allora ci devono andare i suoi uomini.

"Uffa, che seccatura!", commentano nella loro conversazione.

"Ma questo problema si è posto", chiede uno dei due uomini d'onore, che è appena uscito di galera.

"Quando è stato nominato Franco lo Zingaro (inteso Franco Abruzzese detto lo Zingaro, reggente di questa cosca nell'epoca cui facciamo riferimento) si è posto questo problema?"

"Sì, sai, tu non c'eri (perché era in galera); il problema si è posto quando è stato aperto il *locale*," (è uno dei momenti della liturgia 'ndranghe-

tistica e si riferisce al momento in cui viene, con formule sacrali, battezzato l'ambiente ove si riunirà la struttura di mafia che raccoglie le sette 'ndrine) "se ne è parlato di questo problema.

Lui ha detto: "su tutte le cose voi mi dovete obbedienza, sul fatto della donna no, sul fatto di Ornella no, questo ve lo chiedo per favore".

"Ce lo chiede per favore", ribatte l'uomo d'onore che era assente, "ma è sempre Franco che ce lo chiede". "Ma insomma", chiede insistente costui: "le dobbiamo rispetto, sì o no?"

Ed ecco a voi tutti un bel problema di etica, posto fra eschimesi che offrono la propria donna e le banalità della nostra vita quotidiana: "il rispetto che l'uomo d'onore deve all'amante del reggente della cosca"!

Ed ecco la risposta:

"Si noi le dobbiamo rispetto, ma non come alla moglie, un po' meno".

Queste sono le regole, soprattutto, questa è la cultura di un ambiente a pochi chilometri di distanza.

Vi ho portato 3 esempi. Vi ho parlato di una società, di un modo di vivere, di una cultura intesa come modo di vivere; non vi ho parlato né di paura né di atti criminali; è un mondo a noi molto vicino geograficamente e, forse, non solo geograficamente. Soprattutto, non è un mondo marginale.

Un mondo importante, perché tale cultura, tale società controlla il 3%, il 2,9% del PIL, dati EURISPES maggio 2008, 44 miliardi di euro di fatturato l'anno, dati EURISPES maggio 2008; ovvero, più dell'Estonia e la Slovenia messe assieme; o, se preferite, più di Fiat e Mediaset, e aggiungete cosa volete, messe assieme.

Dietro questo fatturato, dietro questa struttura non vi è solo un apparato militare, vi è una società permeata dalla rassegnazione o dall'adeguamento forse ancor più che dalla paura.

Io, ve l'ho detto, non sono un maestro di etica, faccio processi; a parlare di etica mi trovo a disagio e non ho risposte rispetto a tante enormità.

Tuttavia mi chiedo quale sia la speranza?

Ci sono dei ragazzi qui, in questa sala, e ci sono dei ragazzi anche in Calabria.

I ragazzi di Locri hanno un magnifico slogan, lo slogan dei ragazzi di Locri, noto ovunque; tuttavia, l'ho detto tante volte, anche ai ragazzi di Locri, a me non piace affatto.

“Adesso ammazzateci tutti”, sa tanto di rassegnazione, sa tanto di senso della sconfitta. Invero, il prof. Veraldi, calabrese pure lui, non me ne vorrà, così tanto calabrese.

Preferisco lo slogan dei ragazzi di Vibo Valenzia, dei vostri amici studenti di Vibo Valenzia che, marciando, hanno messo uno striscione in testa al loro corteo, uno striscione che diceva “E adesso educateci”.

Se ne siamo ancora capaci, educiamo i nostri giovani con l'esempio.

CAPITOLO TERZO

L'approccio economico al tema dell'etica

DARIO SIMONCINI*, MARINELLA DE SIMONE**

Un possibile dibattito per l'etica nelle organizzazioni sociali

1. Etica come know-how ed etica come know-what nelle organizzazioni complesse

**A: Il titolo è: ‘Che cos’è per noi l’etica nelle organizzazioni complesse?’
Da dove incominceresti per inquadrare il problema?**

B: La discussione fondamentale, secondo me, è cosa definiamo con ‘etica’; mi piacerebbe iniziare dalla distinzione fatta da Francisco Varela in un suo scritto tra etica intesa come *know-how* ed etica intesa come *know-what*; egli afferma che:

‘Si può dire che una persona saggia (o virtuosa) è quella che conosce ciò che è bene e lo mette spontaneamente in pratica. È questa immediatezza di percezione-azione che vogliamo esaminare [...]’

Questo approccio si pone in un’ottica differente rispetto alla più usuale definizione di etica intesa come analisi della componente riflessiva su ciò che debba intendersi ‘etico’ e che arriva coerentemente a verificare la razionalità dei principi morali adottati dall’individuo nei propri comportamenti.

* Docente di Gestione della Conoscenza, Facoltà di Scienze Manageriali, Ud'A.

** Cattedra di Gestione della Conoscenza – Dipartimento di Studi Aziendali – Facoltà di Scienze Manageriali – Università G. D'Annunzio Pescara.

Secondo Varela, la spontaneità del comportamento virtuoso è la modalità più comune di etica, e tuttavia essa non viene sufficientemente analizzata proprio in quanto mancante della componente riflessiva:

‘Non dovremmo tralasciare la più diffusa modalità di comportamento etico solamente per il fatto che non è “riflessiva”. Perché non iniziare con ciò che è più comune e vedere dove questo ci conduce? Così stiamo sottolineando qui la differenza tra know-how e know-what, la differenza tra abilità o capacità di confronto immediato e conoscenza intenzionale o giudizi razionali.’

Si sottolinea in tal modo l'immediatezza della conoscenza *del come* rispetto alla conoscenza riflessiva *del cosa*.

A: Potresti fare un esempio concreto di etica intesa come *know-how*?

B: Certo; il classico esempio di *know-how* dell'etica è quando, mentre camminiamo immersi nei nostri pensieri per strada, vediamo improvvisamente una persona che inciampa e cade a terra; il nostro comportamento immediato è quello di soccorrerla, senza fermarci a riflettere su quale possa essere il comportamento eticamente più appropriato...

A: Ed un esempio di etica intesa come *know-what*?

B: L'etica come *know-what* rappresenta il momento riflessivo, quando ci chiediamo ad esempio se sia o meno corretto dire qualcosa a qualcuno ('Faccio bene o male a dirle che lui la tradisce?') o se approvare o meno l'entrata in guerra di un Paese per tutelare una parte della popolazione, e così via...

L'etica intesa come *know-how* riguarda il *sapere come essere* etico, mentre l'etica intesa come *know-what* riguarda il *sapere cosa fare* per essere etici. Nel primo caso il comportamento istintivo è l'immagine di ciò che siamo, mentre nel secondo caso il comportamento sarà l'immagine di ciò che forse dovremmo essere.

La conoscenza del *come si è* si incarna nella spontaneità dei comportamenti; l'attenta e ripetuta osservazione del come si è genera la consapevolezza dell'essere etico: la conoscenza del come si è diviene 'coscienza consapevole' del sé etico.

La conoscenza razionale del *cosa fare per* essere etici si matura attraverso una elaborazione riflessiva sulle possibilità di scelta tra diversi comportamenti da assumere, valutando di ognuno costi e benefici, vincoli ed opportunità.

A: In altri termini, affermi che l'etica come *know-how* riguarda il sapere come essere etico, l'aver già maturato una propria identità etica che consente alla persona di porre in essere istintivamente comportamenti etici, come dire... senza pensarci sù due volte! Mentre l'etica intesa come *know-what* riguarda il sapere cosa fare per assumere un comportamento ritenuto socialmente etico, per maturare attraverso la riflessione prima e gli atteggiamenti poi un modo di fare etico.

B: Esattamente. L'etica come *know-how* conduce alla manifestazione di una specifica identità etica, che può divenire, attraverso un'attenta osservazione dei propri comportamenti, consapevole di sé e del proprio modo di essere etico; l'etica come *know-what*, invece, può identificarsi in una posizione piuttosto che in un'altra, a seconda della valutazione effettuata tempo per tempo delle opportunità da cogliere, senza perciò divenire una identità etica. Risulta evidente, quindi, la differenza tra l'essere consapevole della propria identità e l'assumere possibili identificazioni in un processo di modellamento del proprio carattere. Ecco... potremmo dire che nell'etica intesa come *know-how* c'è l'essere che diviene naturalmente azione, mentre nel *know-what* la persona rimane separata dalla propria scelta, la quale diviene solo una possibile modalità di comportamento; l'agire, il fare, in quest'ultimo caso, segue ad un'attenta riflessione: c'è una scelta intenzionale che rallenta l'agire, non rendendolo più 'prontezza all'azione'. Perciò, se parliamo di *know-how* per l'etica, stiamo parlando di identità: stiamo parlando del riconoscimento consapevole dell'identità,

che sia quella personale o che sia quella delle diverse organizzazioni di cui si è partecipi, come la coppia, la famiglia, l'azienda, e così via. In ognuno di questi casi, quindi, è necessario che sia generata, incorporata e manifestata con consapevolezza una propria identità, perché altrimenti parlare di *how* – dove non esiste ancora una identità in cui riconoscersi – avrebbe poco senso: il *know-how* dell'etica presuppone la consapevolezza dell'esistenza e delle caratteristiche qualitative dell'identità cui si partecipa.

A: Ma allora mi chiedo: cosa accade nella persona o nelle organizzazioni sociali quando opera solo l'etica intesa come *know-what*? Ed ancora: in questo caso, come bisognerà comportarsi in ogni specifica circostanza se volessimo essere etici?

B: Certo, è necessario chiarire questi aspetti. Il *know-what* non presuppone la formazione e la consapevolezza di una identità; per agire identificandosi è sufficiente un aggregato non sistemico di conoscenze. Questo perché il *know-what* ci dice *cosa fare*, diviene un codice etico, un insieme di norme cui attenersi in ogni specifico contesto. Pertanto, non si rivolge all'identità, ma alla specifica situazione; risponde alla domanda: quando avviene questo, cosa bisogna fare? Si tratta di norme generali, di principi cui attenersi validi allo stesso modo per tutti, indipendentemente dalla singola persona od organizzazione che è chiamata a rispettarli. La coerenza che si richiede, in questo caso, non attiene alla persona che rispetta le regole, ma all'universalità dell'applicazione del comportamento richiesto per la situazione circoscritta.

Nel *know-how*, invece, è la specifica persona, e, salendo di livello, la specifica organizzazione di cui è parte a cui è implicitamente richiesto di essere coerente: è il suo saper essere, il suo sapere personale di ciò che è bene che coerentemente entra in azione, indipendentemente dal singolo contesto in cui è chiamata ad operare.

A: Ciò, mi pare di capire, comporta che non tutti avrebbero, in quest'ultimo caso, gli stessi comportamenti nella specifica situazione...

B: Sì, proprio così. Non essendo, in questo caso, previste leggi o norme a tutela dell'eticità dei comportamenti da seguire, è il libero agire del singolo – intendendo con singolo non solo la persona, come abbiamo già detto, ma anche la singola organizzazione – che si manifesta come etico in relazione al *know-how*, ovvero al saper essere, della singola identità.

A: **Quindi, se ho ben capito: noi definiamo l'etica come un modo di essere di una identità. Che questa identità sia la singola persona, piuttosto che la relazione di coppia, la famiglia o un'organizzazione, non rileva. Ciò che rileva è che ci sia un'identità in cui riconoscersi, di cui si è perciò consapevoli; sarebbe allora necessario chiarire cosa si debba intendere per essere un'identità e questo per poter poi parlare dell'etica dell'essere. Che ne pensi?**

B: Ti ringrazio per aver di fatto chiarito che l'*how* fa parte dell'essere ed essere significa innanzi tutto essere un'identità. In particolare, la differenza fondamentale tra *how* e *what* è data dal livello di autoconsapevolezza raggiunto dalla persona: solo passando da una coscienza riflessiva, razionale, analitica ad una coscienza più profonda, intuitiva, emozionale, 'immediatamente' umana – dove per umana ci appelliamo all'umanità della persona – è possibile 'essere' etici, incorporare l'etica, educare con l'esempio.

Questo non significa che non si commettano errori di valutazione delle singole situazioni, o che i comportamenti posti in essere siano sicuramente e senza ombra di dubbio etici. Ma è la spinta fondamentale, quella da cui si origina il comportamento, ad essere etica.

La coscienza riflessiva, razionale, può condurre ugualmente a comportamenti etici, forse migliori di quelli originati dalla coscienza consapevole di sé, e certamente i migliori comportamenti possibili, valutate tutte le circostanze e le attenuanti del caso specifico. Tuttavia, essa conduce ad una serie di norme, codici e codicilli atti a sviscerare, per ogni singola situazione, i comportamenti più opportuni per 'fare' l'etica.

A: Secondo quello che stiamo dicendo, essere etici comporta innanzi tutto un processo di apprendimento della persona, la quale, attraverso comportamenti ripetuti, incorpora dentro di sé un saper essere etico che, tempo per tempo, si evolve in relazione ai diversi livelli di identità cui partecipa... Ma non credo che ciò avvenga sempre!

B: Non necessariamente. Infatti, per molti l'etica è il *what*: un insieme di norme comportamentali. La Corporate Social Responsibility, il codice etico, le norme etiche sono generalmente improntate al *what* e non all'*how*. Non c'è soltanto l'etica del *come*, ma c'è piuttosto e soprattutto l'etica del *cosa* nei discorsi attorno all'etica. Questo, tuttavia, non perché non esista già, dentro ognuno di noi, un saper essere etico che ci appartiene; piuttosto, come sostiene Varela, esso è poco studiato, proprio in quanto esiste già come abilità naturale in ognuno di noi. Ecco quindi l'importanza, direi quasi la necessità, di fermarsi e di divenire finalmente consapevoli di ciò che già siamo, già facciamo, rendendo così riflessiva anche la nostra parte più istintiva, di cui, spesso e volentieri, siamo ciechi a noi stessi!

Noi siamo invece abituati a dare norme cui attenersi e, nel caso non vengano rispettate, prevedere forme di richiamo, di allontanamento, e comunque di punizione. Sono norme in qualche modo cogenti, non di libera scelta... due mondi, due modi completamente differenti di intendere l'etica.

A: Non è detto, tuttavia, che l'una escluda l'altra...

B: No, affatto, anzi... Sarebbe opportuno dedicare finalmente una parte degli studi al comportamento naturale delle persone, al loro saper essere che si evidenzia nelle loro azioni quotidiane. Ciò consentirebbe di apprendere da ciò che già sappiamo fare, per poterlo poi insegnare anche agli altri, diffondendo tra le persone un agire etico attraverso il rispecchiamento reciproco.

A: Si tratterebbe di 'educare con l'esempio', come spesso noi amiamo dire...

B: Sì. Ciò non esclude la componente riflessiva, la quale però, in questo caso, interviene solo successivamente a quella istintiva. Sarebbe così possibile rendere esplicito un sapere che è incorporato in ognuno di noi e di cui spesso non siamo consapevoli.

Si eviterebbe così quella discrepanza che tanto spesso siamo costretti a rilevare tra quanto affermato verbalmente – ciò che sarebbe bene fare – e quanto poi effettivamente agito da ognuno di noi. Fermandoci al *know-what*, rischiamo di fermarci, come purtroppo spesso accade, solo all'aspetto formale dell'etica, che difficilmente corrisponde poi all'aspetto sostanziale. Da qui la necessità, ove possibile, di rendere cogenti le regole che stabiliscono l'etica nei comportamenti. Partendo invece da ciò che istintivamente già siamo abili a fare, possiamo provare, attraverso l'osservazione prima e la riflessione poi, a renderlo un patrimonio comune di saperi.

2. Identità aziendale come valore condiviso

A: Proviamo ora a spiegare meglio che cosa si intende per etica del 'come', o etica dell'essere. Pensiamo ad un'organizzazione specifica, per esempio ad un'azienda...

B: Abbiamo detto prima che l'etica, intesa come *know-how*, presuppone necessariamente l'esistenza di un'identità. Quindi se noi vogliamo provare ad introdurre dei comportamenti etici in un'azienda, è necessario che questa azienda abbia già un'identità in cui le persone appartenenti all'azienda si riconoscano.

A: Vuoi dire che è necessario che l'identità sia formalizzata? Che a livello organizzativo sia previsto un documento specifico che sancisce quali siano le caratteristiche di questa identità in cui tutto il personale si riconosca?

B: Non necessariamente l'identità deve essere formalizzata, per esempio scritta in un documento specifico; la cosa essenziale non è tanto che sia o meno scritta, quanto che ognuno ci si riconosca. Perché le

persone possano riconoscersi in un'identità più grande di sé, occorre a mio avviso che esse partecipino attivamente alla sua formazione. Si tratta perciò di un processo cui ognuno è chiamato a partecipare, indipendentemente dal ruolo svolto all'interno dell'azienda. Trattandosi di un processo e non di una cosa, l'identità emerge dal contributo di ognuno ed è in continua trasformazione. L'immagine che se ne può dare, perciò, è solo la fotografia di qualcosa che in realtà non esiste di per sé. Se l'identità è stata scritta dal consiglio di amministrazione, su ciò che questi considera sia l'identità dell'azienda, essa non è certo emersa dal basso; e, comunque sia nata, se le persone che appartengono al 'basso' non ci si riconoscono, non è un'identità. Perché ci sia un'identità, non importa che sia scritta (può essere eventualmente trascritta, nel mentre in cui si forma); è necessario invece che la maggioranza delle persone appartenenti a questa organizzazione sentano di appartenere ad un'identità.

A: Quindi che possa essere percepito in maniera sostanziale all'interno dell'azienda un clima per cui non solo la gran parte dei dipendenti ma anche di tutti gli stakeholders si riconosca in un'identità aziendale.

B: Esatto. L'identità dovrebbe anche poter cambiare tempo per tempo; l'aver scritto qual è l'identità può aver scarso significato nel tempo... dovrebbe essere qualcosa che tempo per tempo si evolve, cambia, pur mantenendo se stessa. Sono i principi dell'auto-organizzazione e dell'emergenza che si manifestano quando si è all'interno di organizzazioni complesse, in cui queste possono mantenere se stesse – ossia la propria identità – solo cambiando, evolvendo.

A: Ricapitolando, quindi: che cos'è l'etica di un'identità?

B: È un *saper essere*; perché sia un *saper essere*, è necessario riconoscersi nell'identità cui si appartiene e sentirsi a propria volta riconosciuti, ciò indipendentemente dal significato che ognuno dà all'identità cui appartiene. L'identità emerge proprio dal significato che

ognuno dà ad essa, in cui non vi deve essere una omogeneità di vedute, quanto piuttosto la possibilità di integrare visioni diverse.

A: Potresti fare un esempio concreto?

B: Certo; perché c'è ad esempio contrapposizione all'interno delle organizzazioni d'azienda fra il sindacato dei lavoratori e quello degli imprenditori? Perché, non dando lo stesso significato all'azienda, cosa che ovviamente non avrebbe senso che avvenisse, ogni parte si identifica con il proprio significato, non accettando quello dell'altra parte e ponendosi così in contrasto. Ciò non consente di integrare entrambe le visioni in un'unica visione che non solo comprenda i diversi significati, ma in qualche modo li trascenda, conducendo ad una visione comune che è l'identità in cui sia possibile non solo riconoscere se stessi, ma anche l'altro diverso da sé. Il modo in cui i dipendenti intendono l'azienda per cui lavorano non è lo stesso di come la intendono l'imprenditore o il consiglio di amministrazione o il cliente o il fornitore; ciò potrebbe tuttavia non essere d'ostacolo al formarsi di una visione comune, anzi.

A: Quindi il problema etico non è tanto un problema di significato, quanto di condivisione del 'perché lo faccio?', 'Perché lavoro in questo posto?', in cui il proprio contributo è ugualmente valido nel raggiungere uno scopo comune. Si potrebbe dire che la condivisione avviene ad un livello diverso, più elevato rispetto al significato che ciascuno attribuisce all'organizzazione cui partecipa. Si tratta cioè, secondo il linguaggio della complessità, di un livello 'emergente' rispetto al livello precedente.

B: Sì, si tratta infatti di un livello globale, che emerge dal livello locale di ciascuno. Riconoscersi in una organizzazione aziendale intesa come identità significa sentire che si sta partecipando a far emergere un nuovo ambiente in cui il significato di ciascuno è un contributo importante.

A: Ciò, mi pare di capire, consente di non rimanere attaccati al proprio significato, non identificarsi cioè con esso... La condivisione può quindi avvenire proprio a livello di identità comune, come una base comune di fiducia reciproca.

Tuttavia, noi non abbiamo messo come presupposto che la qualità dell'identità sia di un certo tipo; abbiamo semplicemente detto che il presupposto è che vi sia un'identità, e tu hai spiegato che determinante è che le persone condividano il significato profondo dell'identità aziendale, ossia come un processo che emerge dal contributo di ciascuno.

Possiamo quindi in questo senso parlare di qualità? E, se parliamo di qualità, è anche vero che la condivisione tratta di valori, e non più di interessi specifici, che hanno invece a che vedere con un aspetto quantitativo. Perciò, se noi ragioniamo su identità come aspetto qualitativo e su condivisione dell'organizzazione come condivisione dei valori, possiamo poi porci il problema della tipologia etica...

Per fare un esempio, un'azienda potrebbe aver sviluppato la propria immagine su concetti non qualitativi ma quantitativi, come: siamo i più competitivi, siamo i più aggressivi; questo può facilmente portare alla condivisione da parte di tutti i dipendenti di questo approccio, perché consente loro di guadagnare di più, di avere successo, ecc. È un'identità anche quella?

B: Io credo che, affinché la maggior parte di coloro che partecipano ad un'organizzazione possa sentire di appartenere ad un'identità, occorre che vi sia, come ho detto prima, una visione comune dell'organizzazione; sappiamo anche che si riesce a trovare una condivisione man mano che si sale nella scala dei valori delle persone, ossia man mano che si condividono valori sempre più alti.

Gli interessi, anche importanti, tendono a rimanere comunque di parte, poiché è difficile riuscire a dividerli fra molte persone. Anche supponendo che tutti, al momento in cui si fonda un'azienda, identifichino la propria organizzazione con l'essere fortemente competitivi ed aggressivi sul mercato, ciò comporta che, come l'azienda

inizia a perdere competitività sul mercato, 'tutti i topi lascino la nave', ossia cambino l'organizzazione di appartenenza. Perciò questa non è un'identità, quanto piuttosto un'identificazione in interessi comuni; è difficile che questa organizzazione riesca a mantenere una forte aggregazione su un livello così basso di valori. Perché si possa mantenere una condivisione fra tante persone fa parte della natura umana, per fortuna, che ci si riconosca in un livello gerarchico elevato nella scala dei valori.

Vi sono dei valori che possono essere chiamati ancora interessi, che sono quelli di parte, che possono prevedere la competizione, piuttosto che l'aggressività, ecc. Se però si vuole generare nel tempo un'identità comune, che non duri solo una fase di marketing, occorre salire di livello: le persone si riescono ad aggregare per un periodo medio/lungo sui valori umani più importanti, che non sono solo quelli del successo.

E con questo ti rispondo anche sul concetto di etica: etica non è altro che questo livello più elevato di valori. Si trova condivisione allargata fra molte persone per un periodo di tempo che non sia breve quando si tratta di principi etici generali: principi etici generali vuol dire che appartengono alla generalità delle persone, che non sono altro che quelli di assicurare una 'buona vita' a più persone possibili. Se si pensa di assicurare una buona vita a pochissime persone, per esempio a quelle dell'azienda cui si appartiene, che deve essere la più forte sul mercato, questo è un valore che si riesce a condividere per un brevissimo lasso di tempo, e poi lo si abbandona, poiché si è trovata un'azienda che è più aggressiva.

Perciò, il principio etico più generale di tutti è quello della 'buona vita', ossia assicurare una buona vita a più persone possibili e, allargando ancor più questo concetto, non solo all'oggi ma anche al futuro: non solo alla generazione a cui si è contemporanei, ma anche ai nostri discendenti. Il principio che si può rendere maggiormente condivisibile da tutti è quello dello stare bene, che può essere anche chiamato benessere, o felicità.

3. Etica della complessità

A: Nel nostro dialogo mi pare ci siano dei presupposti: il primo è che l'identità di un gruppo sia la manifestazione della dinamica di un sistema di valori condiviso ed il secondo è che la condivisione si formi in un ambiente complesso. In altri termini, ciò che noi presupponiamo è l'esistenza di un paradigma della complessità... c'è da chiedersi allora quali ne siano le principali caratteristiche o proprietà.

B: Bene, svisceriamo questi argomenti uno per volta; incominciamo dall'esistenza dei presupposti. Certo che ci sono questi presupposti nei nostri discorsi: siamo partiti dalla considerazione che esiste ed opera in maniera diffusa nelle persone un *know-how* dell'etica, ossia un saper essere etico che ci appartiene in modo istintuale.

Ma perché questo avvenga, occorre che la persona sia in relazione con ciò che avvolge il suo corpo e la sua mente, ossia con il suo ambiente; è solo così che si può manifestare quella immediatezza e quella prontezza all'azione di cui parla Varela. Si tratta perciò di una identità che noi definiamo *relazionale*, intendendo con ciò una identità che trova la sua manifestazione attraverso le relazioni, che emerge dalle relazioni con l'altro; essa è in relazione attiva con ciò che la circonda, in una dinamica di trasformazione sia di sé che dell'ambiente con cui è in relazione. Ad un livello diverso, perché possa emergere un'identità *relazionale* tra un gruppo di persone, come in un'azienda, occorre una condivisione di valori, ossia una 'con-visione'; quando parliamo di condivisione, di identità e di etica – intesa nel senso del *come* – non si può che essere in un contesto caratterizzato dalla complessità, ossia in una 'visione' di reti di relazioni interconnesse.

È proprio il riconoscimento degli effetti della dinamica delle relazioni, caratterizzata dall'emergere senza soluzione di continuità di reti di relazioni di livelli gerarchici sempre più elevati, che ci consente di parlare di *identità relazionale*. D'altronde, risulta evidente che se ci spostiamo all'analisi dell'etica come *know-what*, non c'è bisogno di tutto questo.

A: Scusami per la generalizzazione: ma se tutto ciò che abbiamo poc'anzi affermato è vero, come mai molti affermano che le organizzazioni si basano sulle relazioni eppure è difficile che qualcuno affronti le tematiche connesse alla complessità? E come mai non si affronta il tema dell'identità aziendale come *identità relazionale*?

B: Perché spesso l'analisi organizzativa si concentra sulla visione della dinamica 'lineare' della singola relazione e non sulla dinamica 'complessa' e, quindi, 'non lineare' del sistema di relazioni che configurano e caratterizzano nel tempo e nello spazio l'universo dei comportamenti organizzativi.

A: Ma qual è precisamente la differenza tra dinamica 'lineare' e dinamica 'non lineare' delle relazioni? Perché mi sembra che la differenza tra visione complessa e non complessa sia proprio lì...

B: Eh sì, direi che questo è uno dei punti fondamentali per poter passare da un'analisi separativa ad un'altra di tipo complesso. Potrei farti un esempio, che è ormai divenuto un classico, fatto da uno dei padri fondatori dell'approccio cibernetico, Gregory Bateson, da cui è nata poi anche la teoria della complessità; l'esempio è stato ripreso da Watzlawick, per spiegare il concetto di interazione tra individuo ed ambiente:

'Se il piede di un uomo che sta camminando colpisce un sasso l'energia viene trasferita dal piede al sasso. Il sasso verrà messo in movimento e spostato finché non si fermerà in una posizione che è determinata esclusivamente da fattori come la quantità di energia trasmessa, la forma e il peso del sasso, la natura della superficie su cui è rotolato. Se l'uomo dà un calcio a un cane anziché a un sasso, il cane può saltare su a morderlo. In questo caso il rapporto tra il calcio e il morso è assai diverso.'

Ecco la differenza tra approccio lineare ed approccio non lineare; in un caso, la reazione del sasso è determinabile, basta conoscere le variabili in gioco, e quindi è prevedibile. Nel secondo caso, la reazione

del cane non è più determinabile a priori, poiché anch'esso è un essere vivente, e come tale non solo reagisce – come farebbe anche il sasso – all'energia ricevuta, ma comunica a proprio modo con l'uomo che gli ha dato il calcio. Non solo; la comunicazione del cane influenza certamente anche l'uomo – nel bene o nel male! – modificandone a sua volta il comportamento. È quello che, in cibernetica, è stato chiamato il *feedback loop*, o, in italiano, anello di retroazione.

Ecco che la separazione tra comportamento dell'uomo e comportamento del cane non è più possibile, mentre occorre spostarsi ad una visione di interazione dinamica tra l'uno e l'altro. Ciò è naturalmente valido non solo tra due persone, ma ancor più nell'interazione tra gruppi di persone.

A: Dunque, se ho capito bene, avere quale *frame* il paradigma della complessità è per noi il presupposto fondamentale a qualunque discussione in tema di identità e quindi di etica. Ne consegue che affrontare le tematiche organizzative con un approccio relazionale è necessario ma non sufficiente; l'analisi organizzativa deve mirare allo studio ed alla comprensione dei risultati di processo via via connessi allo svolgersi temporale e spaziale della dinamica delle relazioni, ossia allo studio ed alla comprensione del funzionamento dei sistemi dinamici complessi.

Pertanto, quando nelle organizzazioni si predilige un approccio all'analisi dei comportamenti organizzativi per la gestione delle risorse umane centrato sull'individuo, sulla sua specificità e sulla sua diversità, ciò comporta che si indirizzi l'attenzione alla dinamica della persona, alle sue potenzialità ancorché inserite in un contesto organizzativo, senza però porre attenzione alcuna ad una visione della dinamica delle relazioni.

L'incentivazione del 'potenziale', del talento e delle competenze personali, il cosiddetto *empowerment* – pur essendo ovviamente una fondamentale attività di sostegno allo sviluppo della persona nelle sue attività di lavoro – risponde in tal caso all'idea assai diffusa che l'efficacia e l'efficienza dell'organizzazione aziendale

siano figlie del perseguimento del successo dell'individuo e non delle relazioni organizzative a cui egli partecipa incessantemente. Se, invece, l'organizzazione sposta il suo *focus* dalla dinamica dell'individuo alla dinamica delle relazioni – all'interno per esempio della relazione tra due persone, oppure in un team, in un gruppo, o in un'azienda in generale – si passa, di necessità, ad un approccio di dinamica e di manifestazione di rete, cioè al paradigma della complessità; ed è così possibile discutere del tema dell'identità nelle organizzazioni in modo diverso.

In altri termini, quando noi parliamo di organizzazioni il nostro presupposto è che le organizzazioni siano sistemi caratterizzati dalle proprietà del paradigma della complessità: siano cioè 'organizzazioni complesse'. È così?

B: Sì, solo in questo caso è possibile parlare di *identità relazionale* nell'organizzazione complessa; altrimenti, focalizzando l'attenzione sul singolo individuo e sulle capacità e competenze personali, si potrebbe parlare di individualità, che è tutto un altro concetto.

Se, dunque, come per lo più accade, le convinzioni che permeano l'organizzazione e ne originano i comportamenti – individuali e di gruppo – aderiscono e fanno riferimento ai principi di funzionamento del paradigma meccanicistico, fondato come noto sul principio-base della separazione tra gli individui, risulta evidente che il concetto di identità assume un significato avulso dalla dinamica della realtà, non tenendosi in alcun conto il sistema delle inter-relazioni che per definizione è origine e manifestazione della vita organizzativa.

L'identità in tal caso non è un evento che emerge dalla rete di relazioni dell'organizzazione; si ha piuttosto l'esprimersi di competenze individuali asservite al fabbisogno di motivazione e gratificazione di ciascuno, separatamente da quelle di altri. L'impegno profuso dall'organizzazione nel sostenere tale fabbisogno, ritenendo che tale centratura sulla persona rappresenti un fattore strategico distintivo nel rappresentare mediante la caratterizzazione delle diversità e dei potenziali delle risorse umane il carattere unico e competitivo dell'organizzazione, nel medio-lungo periodo mostrerà una scarsa efficacia

nel perseguimento di obiettivi di condivisione dei valori aziendali, in specie quando gli stessi vengano definiti dall'alta direzione con la speranza di diffonderne il contenuto attraverso documenti informativi ai quali aderire od attraverso attività formative che mirino a creare il 'gruppo', come il *team-building*.

A: Infatti, se nell'organizzazione rimangono diffuse le 'convinzioni separative', si possono scrivere, comunicare e far sottoscrivere la carta dei valori, il codice etico, il bilancio sociale... così come fare percorsi formativi anche importanti, ma nulla cambia nei comportamenti organizzativi e nella qualità delle relazioni tra le persone, che continuano a sentirsi separate l'una dall'altra se non, addirittura, una in competizione con l'altra.

B: A me sembra che il discorso fatto finora ruoti attorno ad uno snodo centrale, come un *pivot*, un volano cui fare riferimento per operare in organizzazioni complesse: le convinzioni prevalenti operanti all'interno delle organizzazioni stesse.

Perciò è importante parlare di etica della complessità: l'etica, rispetto alla complessità, è andare a verificare le convinzioni, gli schemi mentali che operano all'interno delle organizzazioni ed agevolarne l'allineamento con i valori più alti per la persona e per le organizzazioni cui la persona partecipa.

A: Quindi, riepilogando: tu dici che, se vogliamo parlare di identità, dobbiamo avere quale presupposto la teoria della complessità; ma, se vogliamo utilizzare la teoria della complessità, c'è ancora un altro presupposto: che è necessario, prima di parlare di teoria della complessità, fare una verifica di quello che è il sistema di convinzioni prevalente all'interno dell'azienda. Allora, ciò che si deve fare all'interno dell'azienda è lavorare sulle convinzioni prevalenti.

B: Certo, e così si chiude in qualche modo il cerchio! Siamo infatti partiti distinguendo tra etica intesa come *know-how*, appartenente al-

l'identità dell'essere – individuo od organizzazione – ed etica intesa come *know-what*, ossia l'etica delle norme e dei comportamenti individuali e sociali corretti. Siamo poi arrivati a parlare di identità che emerge dall'allineamento dei valori più elevati e dalla condivisione di significati personali, ossia di condivisione dei propri saperi personali, incarnati in ciascuno di noi. Ciò comporta necessariamente – per poter apprendere e condividere – l'entrare in relazione con l'altro ed accettarne la diversità; ed ovviamente siamo arrivati a parlare di organizzazioni come reti complesse di relazioni, o, meglio, di inter-relazioni... ossia, di scienza della complessità. Infine, siamo tornati a parlare delle convinzioni prevalenti che operano all'interno della persona e, più in generale, all'interno delle organizzazioni, che influiscono sulla consapevolezza delle relazioni esistenti e sull'accettazione delle stesse. Ossia, siamo tornati a parlare di etica...

Ecco, quindi, che etica e complessità sono inscindibili, se per etica ci riferiamo al *know-how*; ecco anche perché non ha poi così importanza che le norme etiche e l'identità si formino dall'alto verso il basso o viceversa; quel che occorre è che contemporaneamente, su tutti i livelli, vi sia un cambio di paradigma. Certamente non può essere la carta dei valori ed il codice etico che il dipendente firma quando viene assunto a rendere etica l'azienda! In questi casi, l'etica potrebbe dimostrarsi solo una moda, se non addirittura un modo dell'azienda per tutelarsi da comportamenti scorretti del singolo dipendente...

È un problema di consapevolezza di quali siano gli schemi mentali che operano nell'organizzazione; è importante comprendere quali siano le convinzioni profonde che stanno agendo all'interno dell'organizzazione nelle relazioni tra le persone che a vario titolo vi prendono parte, facendo così emergere l'organizzazione come un sistema integrato di valori, oppure lasciando che essa rimanga un aggregato di identificazioni separate le une dalle altre, che sfociano necessariamente nel conflitto.

4. *Identità, gerarchie ed ordini*

A: Secondo te, quindi, si può parlare di etica solo se si accetta il principio della complessità?

B: Sì, si può parlare di etica – intesa come ‘buon vivere’ e non come norme morali – solo se si presuppone l’esistenza di *identità relazionali*, e non di *identificazioni conflittuali*.

A: Ma qual è la differenza tra *identità relazionale* ed *identificazioni conflittuali*?

B: C’è una grande differenza, ed è basata sui presupposti, ossia sugli schemi mentali a cui queste due modalità di essere aderiscono. Quando parliamo di *identità relazionale*, stiamo pensando ad un’identità che si forma, che emerge, dall’essere in relazione con l’altro; essa è in relazione attiva con ciò che la circonda: l’ambiente non è qualcosa che è dato ed a cui occorre necessariamente adattarsi, ma è piuttosto uno spazio aperto di possibilità di incontro con l’altro, dalle altre persone alle diverse organizzazioni cui partecipa, come la coppia, la famiglia, l’azienda, e così via.

È vero che per poter vivere siamo tutti in relazione con l’ambiente che ci circonda, che ci piaccia o no, che lo si voglia o meno, e che ognuno di noi è in qualche modo coinvolto in numerose organizzazioni contemporaneamente. Ma è anche vero che spesso ne manca la consapevolezza, e anche l’accettazione.

Essere consapevoli della trama che ci unisce ed accettarla comporta un atteggiamento *umile*, rispettoso delle relazioni che ci connettono, aperto all’essere in contatto con ciò che ci circonda ed, infine, disponibile ad apprendere da ciò che non è uguale a noi ed a cambiare, lasciando che così possa emergere una nuova identità. E non mi sembra che questo avvenga così facilmente per noi uomini...

È evidente che, quando ci riferiamo ad identità che emergono dall’essere in relazione con il proprio ambiente, siamo pienamente all’interno del paradigma della complessità. L’essere consapevoli delle relazioni che ci uniscono ed accettarle con umiltà consente l’emergere

di una nuova *identità relazionale*: è una nuova forma di condivisione di valori, di saperi, di emozioni, tra più identità che si uniscono formandone una nuova, di livello gerarchico superiore rispetto a quelle che vi aderiscono.

A: Ma cosa significa esattamente ‘di livello gerarchico superiore’? Fa pensare a qualcosa che governa qualcos’altro, ad ordini impartiti dall’alto...

B: Quando nella teoria della complessità si parla di ‘ordine gerarchico superiore’, non si sta facendo riferimento allo schema classico della gerarchia fondato sul presupposto del comando-controllo, dove chi sta sopra ‘comanda’ i livelli inferiori e questi devono obbedire; in quest’ultimo caso, lo schema gerarchico è consono alla teoria classica meccanicista, in cui macchine ed uomini funzionano allo stesso modo, con comandi, ordini e compiti ben specificati da eseguire.

Quando si parla di ‘ordine gerarchico’ nella teoria della complessità, si è nella visione di reti di relazioni che si interconnettono le une con le altre. Vi sono reti dentro altre reti, in un processo che pare proprio senza fine... Cambia solo il grado di osservazione: è come se usassimo lenti diverse che consentono di vedere dettagli diversi di relazioni, ed è il grado di osservazione che determina il livello gerarchico.

Provo a farti un esempio tratto dalla biologia: una cellula del nostro corpo è un’identità – è l’identità da cui è partito lo studio sull’autopoiesi di Maturana e Varela, così importante per la scienza della complessità – ed è possibile definirla come tale proprio separandola dall’ambiente in cui è inserita e verificandone la diversità da questo. Eppure, essa stessa è formata ed è generata da una rete di relazioni. Non solo. Pur essendo un’identità separata, partecipa con altre cellule – tramite le relazioni che interconnettono le une alle altre – a far emergere un’identità di ordine gerarchico superiore: l’organo cui pertiene, per esempio il fegato. Anche il fegato è un’identità, separabile dall’ambiente in cui è inserito e diverso da questo, eppure, oltre ad essere formato da una rete di relazioni tra cellule, è a sua volta all’interno di una rete di relazioni di ordine superiore: il corpo. E così

il corpo, oltre ad essere formato da una rete di relazioni tra organi, apparati, ecc., è a sua volta inserito in una rete più grande, in questo caso di relazioni sociali: la famiglia, poi via via fino allo Stato, alle corporazioni tra Stati, al mondo, all'universo...

Come vedi, cambia la scala di osservazione, eppure si tratta sempre di reti di connessioni all'interno di reti di connessioni, dove tutto è unito, tutto è in relazione...

A: E cosa accade alle identità di ordine gerarchico inferiore che entrano a far parte di un'altra identità di ordine superiore? Le identità spariscono all'interno dell'identità superiore cui partecipano?

B: È evidente che non spariscono, ma anzi partecipano attivamente a far emergere identità di ordine gerarchico superiore apportando la propria specificità, la propria diversità.

Direi che è piuttosto un problema di consapevolezza che non ci consente di percepire – almeno emotivamente – come ogni identità emerga dalla relazione tra identità di ordine inferiore e come a sua volta sia partecipe nel far emergere identità di ordine superiore.

Se acquisissimo questa consapevolezza, anche i nostri comportamenti sarebbero 'naturalmente' etici, perché ci renderemmo conto di che grande responsabilità abbiamo per ogni piccola azione che compiamo...

Ecco il *know-how* per l'etica che sorge spontaneamente, nel momento in cui siamo consapevoli di essere parte della complessità e di come la generiamo in ogni scelta che compiamo. Forse, ci muoveremmo molto più in punta di piedi...

A: E l'identificazione conflittuale? Come si forma?

B: L'identificazione conflittuale scaturisce da un paradigma diverso di tipo separativo incentrato, anziché sulle relazioni, sulle parti che compongono le relazioni. È il paradigma classico, che fa parte della cultura tipicamente occidentale, su cui è fondata la scienza tradizio-

nale così come formulata da Cartesio in poi. È l'approccio scientifico meccanicista o riduzionista in cui regna l'ordine ed in cui l'organizzazione è di tipo gerarchico, fondata sul principio del dominio e del controllo.

In questo tipo di approccio, ciò che rileva sono le singole parti nella loro specificità ed individualità; le relazioni tra le parti sono relazioni funzionali di controllo e di dominio. Il risultato delle interazioni che avvengono tra le parti è considerato prevedibile e quindi obiettivamente quantificabile e controllabile. L'intero processo, generato dalle relazioni, è anch'esso predeterminato e sotto controllo; nulla è lasciato al caso, tutto è in equilibrio perfetto.

A: È evidente che le convinzioni che sottendono a questo tipo di paradigma sono di tipo separativo: non vi è relazione tra le parti se non di dominio e di controllo, e quindi ciò che rileva nelle relazioni è il potere acquisito nel dominare l'ambiente e le organizzazioni in cui si opera: dal controllo sulla natura, al controllo e al dominio nelle relazioni di coppia e familiari, al controllo nell'azienda, al controllo e al dominio nelle relazioni internazionali, e così via, senza mai fermarsi...

B: Ciò in cui è possibile riconoscersi, in questo tipo di paradigma, è nell'essere parte separata da altre parti; è una sorta di destino comune cui non ci si può – o non si vuole – sottrarsi che ci rende omogenei l'uno all'altro. Se 'siamo sulla stessa barca', se possiamo coalizzarci contro un nemico comune da sconfiggere, allora 'siamo dalla stessa parte'. È un paradigma necessariamente di tipo separativo, basato su relazioni di dominio a loro volta fondate sul conflitto, ed è per questo motivo che preferiamo parlare di identificazione, piuttosto che di identità. Nell'identità vi sono relazioni generative, mentre nell'identificazione non si genera niente, la parte si rafforza ancor più come parte separata dalle altre...

Anche i termini a cui comunemente facciamo riferimento nelle nostre relazioni sociali hanno echi conflittuali: parliamo di alleati, di nemici, di schieramenti, di coalizioni... tutti aspetti poco fraterni, che sottoli-

neano la separazione di chi è contro da chi è d'accordo, di chi sta da una parte e di chi sta dall'altra.

L'identificazione che abbiamo definito conflittuale si determina proprio nel trovare il nemico da combattere, e se questo dovesse alla fine sparire, o soccombere, ne sorgerebbe presto un altro contro cui battersi uniti... secondo uno schema che ormai conosciamo tutti fin troppo bene!

Come vedi, siamo ben lontani da una condivisione di valori basati sul bene comune...

A: Quindi secondo noi si può parlare di etica solo se si parla di *identità relazionale*?

B: Sì, sono due concetti l'uno interrelato all'altro proprio per il principio della complessità, e si rafforzano l'un l'altro secondo lo schema classico dell'auto-rinforzo: più ho un'*identità relazionale*, più applico i principi etici; e più applico i principi etici, più rafforzo l'*identità relazionale*... È un circuito virtuoso!

5. *Potere come dominio nel paradigma semplificativo*

A: Allora la complessità è etica? La vita è etica? Un sistema complesso è per definizione etico?

B: Intuitivamente mi verrebbe da dire di sì... Se un organismo è vivo, è complesso; se è complesso, rispetta i principi etici, i principi della complessità. Altrimenti si avrebbe disgregazione, cioè crollerebbero tutti i livelli gerarchici superiori fino alla disintegrazione, fino a ciò che possiamo chiamare la morte. L'etica, in questo assunto, è qualcosa di connaturato alla vita stessa, senza che vi sia necessariamente all'opera la consapevolezza di tutto ciò. Un essere vivente è di per sé in relazione con l'ambiente che lo circonda, è di per sé inserito in una rete di relazioni che lo mantengono in vita e, attraverso il suo vivere quotidiano, assicura il mantenimento di questa rete.

Non sappiamo, tuttavia, se ciascun essere vivente è consapevole della

rete che lo unisce a tutto l'universo e se agisce intenzionalmente per assicurarne il mantenimento. Possiamo tuttavia dire che il suo operare è etico, poiché agisce attraverso la vita per il mantenimento della vita. È un *know how* etico istintivo, naturale.

A: E per l'uomo, che invece sappiamo essere in grado di agire con consapevolezza?

B: In questo caso, direi proprio che l'etica diviene una scelta consapevole. Possiamo chiederci se l'operare dell'uomo sia etico, osservando se il suo agire è attraverso la vita per il mantenimento della vita, e provare a darci una risposta... Credo che cadrebbe un profondo silenzio, poiché non ci sono parole adeguate per descrivere quello che abbiamo fatto fino ad oggi, e quello che continuiamo a fare.

Si è cercato di dimostrare, a giustificazione di ciò, che l'uomo è *naturalmente* aggressivo, poiché l'aggressività appartiene alla genesi della nostra specie, ai mammiferi dai quali proveniamo. Si sono tuttavia riscontrati i limiti di questo approccio, non solo considerando le peculiarità dell'uomo – di cui sappiamo esistere una coscienza di sé e delle proprie azioni, la consapevolezza appunto – ma esaminando anche gli stessi comportamenti animali, la cui aggressività è spesso solo una via per assicurare il mantenimento della vita propria o del gruppo cui si appartiene, e sempre in alternativa alla via di fuga in caso di pericolo.

A: Si tratta, quindi, mi pare di capire, di una scelta etica da fare tra l'agire per il mantenimento della vita nelle sue diverse relazioni a tutti i livelli ed il perpetuare distruzioni e separazioni?

B: Certamente sì, e, come vedi, ritorniamo sempre alla scelta fondamentale di considerare l'uomo come 'essere tra gli esseri', inserito in una rete di relazioni di cui è partecipe con umiltà e direi quasi con devozione. La consapevolezza di appartenere ognuno di noi l'uno all'altro e, contemporaneamente, ad ogni essere, vivente e non vivente, consente il mantenimento della vita a livello globale. Mi piacerebbe a

questo proposito richiamarmi al concetto di *coscienza planetaria* elaborato da Ervin Laszlo insieme al Dalai Lama ne *Il Manifesto sulla coscienza planetaria* adottato dal Club di Budapest il 26 ottobre 1996, in cui si afferma che:

‘Avere una coscienza planetaria significa capire, e così pure sentire, la vitale interdipendenza e l’essenziale unione dell’umanità. Coltivare una coscienza planetaria comporta la cosciente adozione dell’etica e della norma di vita che essa implica. La sua evoluzione è l’imperativo fondamentale per la sopravvivenza umana su questo pianeta.’

La *coscienza planetaria* è ciò che noi intendiamo con complessità: avere una visione globale delle interrelazioni esistenti tra tutto ciò che esiste.

A: È veramente richiesto un capovolgimento di prospettiva...

B: Sì, si tratta proprio di un capovolgimento di prospettiva. Dal sentirsi investiti – per vie divine o per vie politiche – del potere di dominio sulla terra e su tutti gli esseri viventi e non viventi che vi abitano, a sentirsi come nodi di una rete che ci include pariteticamente con ogni altro essere, la strada da percorrere non è certo facile.

Tuttavia sono esistite – c’è da chiedersi se esistano ancora – culture che avevano questa visione dell’uomo, e non credo che gli appartenenti a queste culture fossero per questo infelici o frustrati nel loro sentirsi vivi, anzi...

A: Ma, secondo te, è ancora possibile questo cambio di prospettiva?

B: Secondo me sì, specie considerando il malessere diffuso – non solo in senso spirituale, ma anche fisico ed ambientale – di cui siamo tutti ormai consapevoli; c’è il desiderio di provare nuove strade, poiché le vecchie sono ormai insufficienti a comprendere il mondo in cui viviamo...

C’è una crisi di percezione generale, in cui i nostri schemi mentali sono ormai inadeguati per comprendere i fenomeni ed affrontarli,

poiché si tratta di problemi sistemici, interrelati ed interdipendenti, che abbracciano non solo la persona, ma tutto il mondo cui essa partecipa; la visione separativa – pur se utile nell'analisi di dettaglio – è ormai totalmente inadeguata ad affrontare problemi globali, che travalicano le singole competenze e specializzazioni.

Il pensiero lineare, semplificatore, che ci ha guidato fino ad oggi mostra tutti i suoi limiti nel non riuscire più a soddisfare le nostre aspettative, non solo di riuscita ma anche di comprensione.

Siamo stati educati attraverso la nostra cultura a credere di poter controllare tutto; è una bolla piena di illusioni di cui ormai percepiamo i limiti, ma di cui ancora non riusciamo a fare a meno ed all'interno della quale ancora pensiamo, agiamo, speriamo...

Sono tutte quelle convinzioni, quegli schemi mentali, di cui abbiamo già parlato in altre occasioni e di cui ci nutriamo per sopravvivere – e non certo per vivere!

A: Se ho ben capito, stiamo dicendo che il paradigma semplificativo meccanicista, basato sull'assunto di dover separare per poter conoscere, risponde ad una cultura generale di dominio, fondata sul desiderio – consapevole o meno – di conquista, attraverso l'esercizio di un potere di controllo sul mondo circostante e sugli esseri che lo abitano, uomini compresi...

B: Sì, è il modello di pensiero e di comportamento che si basa sul dominio attraverso il controllo. È il *Dividi et Impera* degli antichi Romani che ancora pratichiamo nel nostro operare quotidiano!

Credo anche che il desiderio di conquista, di dominio sul mondo circostante, trova corrispondenza in un sentimento di *paura*, derivante dal sentirsi soli, isolati in un mondo estraneo e vasto: paura di ciò che non è conosciuto, di ciò che non è sé; ed in una visione separata, tutto ciò che non è sé è diverso, sconosciuto, incomprensibile.

È un circolo vizioso che si auto-rinforza, in cui il sentirsi isolati rafforza la paura, la paura rafforza il cercare di dominare, il dominio rafforza la separazione, e la separazione rafforza l'isolamento...

L'approccio lineare di causa ed effetto è funzionale proprio al con-

trollo: il poter predire gli eventi significa rimanere ancorati ad un'ottica di linearità, in cui si può agire sulla causa per ottenere l'effetto desiderato. Per controllare è necessario separare da altri legami possibili; il controllo, per potersi esercitare, è necessario che riduca il più possibile le connessioni, le relazioni: si cerca di portare una situazione complessa ad una situazione non complessa, semplificandola.

E come si fa di una situazione complessa a ridurne la complessità? Si tagliano le relazioni, si riducono le connessioni, si cerca di fare in modo che essa abbia meno relazioni possibili, meno connessioni possibili, in modo da poter mantenere il controllo sulla situazione.

Anche nell'approccio scientifico tradizionale l'analisi di un fenomeno avviene semplificandolo e trasformandolo in un modello generale, attraverso la riduzione delle variabili in gioco ed eliminando innanzi tutto proprio quelle non controllabili, ed introducendo tutt'al più la variabile stocastica, che dovrebbe raggruppare tutto ciò che è definibile genericamente come 'caso'.

Si isola pertanto la situazione o il soggetto; è l'isolamento, ossia la riduzione di complessità, che consente il controllo.

A: Allora, negli scambi internazionali, anche il porre barriere doganali, od il ricorrere all'autarchia, sono tentativi di riduzione della complessità del sistema economico per poterlo porre sotto controllo e dominarlo?

B: Certo, anche se sono tentativi a cui era più facile ricorrere nei tempi passati, piuttosto che oggi in cui tutto è fortemente interconnesso. Mentre fino all'inizio del ventesimo secolo in qualche modo ci si basava su un mondo talmente vasto da riuscire ad avere il controllo almeno su una parte di esso, adesso – anche grazie ad Internet ed in generale alle telecomunicazioni che hanno contribuito ad incrementare in maniera esponenziale le relazioni – ci si rende conto che il mondo è sempre più piccolo e che siamo sempre più interrelati. Più il mondo si fa piccolo, più è interconnesso, più perdiamo il potere di controllarlo.

A: Quindi, in questo senso, il concetto di potere come conquista e dominio è un concetto ‘vecchio’...

B: Sì, proprio così! È un concetto che fa parte del mondo – o, meglio, della visione del mondo – come poteva essere certamente nel periodo di Cartesio e Newton nel 1500-1600, in cui si era da poco scoperta la rotta per le Indie e si consideravano le Americhe come proprietà da conquistare, come terre vergini.

Era la visione di un mondo enorme da poter occupare; è un approccio imperialista, durato fino ad oggi, che non è altro che un tentativo di porre sotto il proprio dominio territori che, altrimenti, erano considerati liberi da vincoli, e quindi liberi di essere dominati, non essendo in connessione con altro; la gara era ‘chi arriva prima, prende’. C’era un concetto di vastità, di un mondo infinito che aspettava solo di essere scoperto e conquistato.

A: Più che di una evoluzione, mi sembra si stia parlando di una involuzione dell’uomo...

B: Purtroppo sì, anche se l’approccio separativo ha comunque consentito scoperte importanti e lo sviluppo di una cultura vasta ed utile sotto molti aspetti.

Adesso la prospettiva sta cambiando: ci rendiamo conto in questo periodo che il mondo è molto piccolo, che ad esempio non possiamo più escludere dal commercio internazionale la Cina, così come era stato in precedenza con il Giappone, o con i paesi del Sud-Est asiatico: ci accorgiamo che siamo connessi, che non possiamo bloccare le merci cinesi alla dogana e rispedirle indietro.

Ci accorgiamo, insomma, di vivere la nostra quotidianità nella globalità. È perciò difficile esercitare quel controllo lineare che poteva essere possibile fin quando i mondi non erano così connessi tra loro.

6. L’idea di progresso come idea in sé

A: Allora anche il progresso, che è un concetto che ci è appartenuto dalla rivoluzione industriale ad oggi, è un concetto di crescita li-

neare da considerarsi superato?

B: Direi proprio di sì. Il progresso, secondo l'ottica lineare a cui siamo abituati, è qualcosa che avviene secondo modalità prestabilite, e quindi prevedibili. Il concetto di progresso è quindi ben diverso da quello di evoluzione. Quando noi parliamo di evoluzione, parliamo di lasciare che si manifesti da sé la crescita di qualcosa; sono due concetti molto differenti.

Se noi applichiamo ad una situazione estremamente relazionata, con molte connessioni, un approccio lineare, continuiamo ad usare lo stesso schema di pensiero semplificatore e riduzionista di cui abbiamo già parlato; ciò con la convinzione di poter controllare un processo che invece controllabile non è e di poterne prevedere il risultato finale. Il risultato che otteniamo è invece solo quello di essere frustrati nelle nostre aspettative sia predittive che di progresso. Se pensiamo alla situazione di un'azienda, così come alla politica di un Paese, come se fossimo ancora agli inizi del ventesimo secolo, con la stessa mentalità lineare di potere e di prevedibilità, non possiamo che rimanere delusi. Questo approccio è ovviamente destinato all'insuccesso.

A: Quindi, per tornare al discorso sulla complessità, secondo noi è possibile esaminare un mondo complesso continuando ad avere un approccio separativo, ma non si ha nemmeno più il successo che si poteva sperare di avere un tempo, poiché prima si lavorava davvero su situazioni in qualche modo separate, adesso non più. Il progresso, secondo l'approccio di pensiero lineare, è inteso unicamente come una crescita di natura economica?

B: In linea di massima direi di sì; esso è inteso come una continua crescita di ricchezza, ed è rappresentabile da vari indici numerici, tra cui ad esempio il PIL, il prodotto interno lordo di un Paese in un certo lasso di tempo. Una visione lineare di progresso comporta l'idea di una crescita economica che non ammette battute d'arresto; ci si aspetta che continui incessantemente ad aumentare, mantenendo quantomeno lo stesso tasso di crescita.

A: E quali sono, secondo te, i presupposti che stanno alla base di questo tipo di visione del progresso?

B: I presupposti, a mio avviso, sono vari ed interrelati tra loro. Uno di questi è che il progresso è da intendersi come crescita economica la quale, a sua volta, viene generalmente intesa come crescita di ricchezza; la ricchezza viene espressa in termini di beni e servizi prodotti, ossia in termini quantitativi. Il progresso, quindi, si riduce alla misurazione di quantità di beni e servizi prodotti.

C'è da chiedersi, allora, se il progresso per noi uomini sia solo questo: l'aumentare, senza mai posa, la quantità di beni e servizi da poter utilizzare.

A: Ma c'è anche chi intende il progresso come nuove scoperte scientifiche, come nuove tecnologie prodotte, come nuove frontiere da poter raggiungere e superare...

B: Certo, anche questo fa parte del concetto di progresso. Tuttavia, a ben vedere, si tende pur sempre a trasformare tutto ciò in nuovi beni e nuovi servizi, con un contenuto tecnologico e scientifico via via più sofisticato; si ritorna così ad un concetto di progresso inteso come quantità di ricchezza prodotta.

A: C'è da chiedersi se questo è il progresso che desideriamo...

B: Proprio così. Esso presuppone, inoltre, che a fronte di un continuo aumento di beni e servizi prodotti vi sia un correlato aumento di beni e servizi richiesti, ovvero che vi siano sempre più bisogni da soddisfare. Ma come è possibile avere sempre più bisogni da soddisfare?

Se ipotizziamo che vi siano a livello sociale sempre più bisogni da soddisfare, ciò significa che vi sono sempre più persone che vivono nel malessere! Sembra un paradosso, eppure...

Per stare meglio, se intendiamo lo stare meglio con il possedere sempre più beni ed usufruire di sempre più servizi, dobbiamo sentirci sempre peggio, ossia sempre più insoddisfatti, con nuovi bisogni, nuove mancanze... È un *business loop*, un circolo vizioso degli affari!

A: Allora occorre cambiare il concetto di progresso, che superi il solo aspetto della ricchezza economica.

B: Direi proprio di sì; il concetto di progresso inteso unicamente come crescita economica poteva ancora essere adeguato fino allo sviluppo degli anni successivi alle due guerre mondiali, in cui potevano realmente esserci ancora tra la popolazione bisogni essenziali da soddisfare, come le abitazioni da ricostruire, l'acqua e l'energia elettrica da fornire, i servizi igienici da impiantare nelle case, una maggiore varietà di cibi da mangiare.

Tuttavia, la soddisfazione dei bisogni essenziali ha imposto col tempo la necessità di generare nuovi bisogni, meno essenziali, per mantenere in funzione il circuito economico, attraverso l'induzione di nuove insoddisfazioni cui porre rimedio con nuovi beni e nuovi servizi.

Il progresso, dall'essere considerato un indicatore del processo di miglioramento sociale attraverso il soddisfacimento delle necessità umane, è divenuto esso stesso una necessità umana, in nome del quale sacrificare la socialità. Ed il concetto di progresso si è via via staccato dal contesto sociale ed economico, per divenire un'*idea in sé*, un'idealizzazione, quasi un *mito* della nostra cultura.

A: Cosa intendi dire?

B: Che l'idea di progresso è divenuta un concetto astratto, generale; il progresso, da processo quale dovrebbe essere, è divenuto un'astrazione avulsa dalla realtà da cui era emersa e nel cui contesto poteva avere un senso. Quando le idee assurgono a questo livello di astrattezza, spesso diventano resistenti perfino di fronte all'evidenza dei fatti. Diventano convinzioni collettive, impermeabili ad ogni critica anche fattuale. Ecco perché diventano dei miti culturali.

Ora il progresso è finalizzato a se stesso, è il 'progresso per il progresso', e non è legittimo chiedersi se è veramente questo che vogliamo e se i danni che procura, anche a livello ambientale oltre che sociale, siano da considerarsi comunque mali necessari...

Il ridurre il concetto di progresso ad un banale 'sempre di più' è il ri-

sultato della generalizzazione a tutti i costi di un processo che, a mio avviso, sarebbe bene ri-contestualizzare, riportandolo al suo reale significato nella vita sociale quotidiana, piuttosto che lasciarlo ad un livello quasi metafisico, o 'religioso', come direbbe Serge Latouche, uno dei maggiori critici contemporanei del modello di sviluppo occidentale.

Per tornare alla domanda da cui eravamo partiti, il progresso è un concetto lineare, che non tiene conto della complessità delle inter-relazioni umane. Esso presuppone che il benessere dell'uomo sia raggiungibile attraverso la soddisfazione dei suoi bisogni, e che tali bisogni siano soddisfabili attraverso beni e servizi acquisibili sul mercato; il mercato, pertanto, nel continuare incessantemente ad offrire beni e servizi per il soddisfacimento dei bisogni umani, assolve al compito sociale di assicurare il benessere umano.

Ecco il *mito* del progresso, ciò che lo rende così intoccabile per noi uomini, tanto da sentirci piccoli ed insignificanti rispetto ad esso...

A: Tutto questo presuppone un concetto di benessere sia individuale che sociale molto limitato!

B: Certo, e direi anche un concetto di uomo molto limitato! Se i bisogni di una persona si possono soddisfare attraverso il consumo di beni e servizi acquistabili sul mercato, ciò equivale a dire che essi presentano una *utilità* per la persona stessa, misurabile nei termini del *sacrificio* che essa è disposto a compiere per acquisirli.

Il benessere si riduce quindi ad un calcolo da definirsi tra l'utilità ottenibile nel soddisfare i propri bisogni ed i sacrifici da sopportare per raggiungere questo scopo.

A: L'uomo è quindi ridotto ad un 'calcolatore' di costi e benefici, chiuso tra interessi da soddisfare e sacrifici da sopportare!

B: Esatto, è l'uomo *razionale* per eccellenza, *l'homo oeconomicus*, che massimizza i propri interessi e minimizza i propri sacrifici. È una visione dell'uomo estremamente separativa, sotto tutti i punti di vista: è

separato persino da se stesso, con la razionalità calcolatrice separata dalla propria sfera emozionale ed affettiva, la quale non può trovare espressione e soddisfazione in tale contesto.

Ciò che trova espressione in questo ambito sono piuttosto le emozioni negative di ansia, di stress, di insoddisfazione per l'appartenenza ad un meccanismo che si sente sovraordinato e da cui sembra impossibile potersi staccare, quello del mercato.

Più che di *persona*, è opportuno, come spesso avviene, parlare in questo contesto di *individuo*: egli è, ovviamente e drammaticamente, separato dagli altri individui, anch'essi trasformati in esseri economici, piuttosto che umani, che a loro volta massimizzano il proprio interesse e minimizzano il proprio sacrificio.

Detto in altri termini, ognuno di loro vuole prendere il massimo dando il minimo quando effettua uno *scambio* sul mercato, ossia quando entra in relazione con un altro individuo, sapendo a sua volta che l'altro soggetto utilizza gli stessi presupposti, ossia che gli concede il minimo possibile cercando di ottenere il massimo possibile. Non mi sembra proprio una base ottimale di fiducia reciproca per poter stabilire delle relazioni che, oltre che economiche, sono anche e soprattutto sociali e, non dimentichiamolo, umane!

Le relazioni, in questo contesto, anziché essere basate sulla fiducia reciproca, diventano facilmente conflittuali, anzi, sono già fondate su presupposti conflittuali. Da qui la necessità, spesso invocata, di porre leggi e regolamenti a tutela dell'«etica degli affari».

A: Mi pare fin troppo evidente come tutto ciò sia estremamente lontano da una visione dell'uomo complessa, quella che avevamo definito come *identità relazionale*...

B: Sì, ecco perché l'idea di progresso appartiene al paradigma separativo: tutti i presupposti su cui è fondata sono presupposti separativi e non relazionali. Un altro di questi è, per esempio, che l'uomo è non solo *razionale*, ma «naturalmente» *egoista*, ed in tale contesto lo scambio si riduce ad una relazione in cui si scambiano i propri egoismi e tornaconti personali.

A: Più che una teoria del benessere, sembrerebbe una teoria del malessere...

B: Proprio così! Eppure continua a dominare, insieme a tutto quel sistema di credenze su cui fondiamo la nostra esistenza; sono credenze che, proprio per la loro pretesa universalità, paiono ineluttabili...

7. Sopravvivenza e vita

A: Siamo veramente in un'ottica di sopravvivenza, anziché di vita!

B: Sì, sono d'accordo con te. E proprio qui sta il punto a mio avviso più importante di tutto il pensiero umano contemporaneo: che stiamo *sopravvivendo*, e non *vivendo*.

C'è un'accettazione supina e generalizzata del concetto di sopravvivenza, che si applica ormai a tutti i settori della nostra vita: persino tra i piccoli *boy-scouts* si parla di sopravvivenza e di lotta per la vita! Così vengono educati anche i nostri figli: a lottare per la vita – che non verrà mai raggiunta! Per il momento l'importante è sopravvivere...

A: Assomiglia molto al concetto di benessere sociale: anche questo mi pare di aver capito che non verrà mai raggiunto!

B: Proprio così. È un continuo posporre la felicità umana a tempi indefiniti; prima, nella visione religiosa tradizionale, la felicità coincideva con la 'vita eterna', raggiungibile solo dopo la morte.

Con il passaggio al paradigma scientifico tradizionale, quello meccanicista e separativo, il benessere sociale viene inteso unicamente come benessere economico, ed il mercato si è sostituito alla religione nel procurare la felicità agli uomini: la felicità è acquisibile nella vita terrena, ma a caro prezzo...

A: Quello di non raggiungerla mai!

B: Sì, ed i sacrifici richiesti sono immensi, non solo per la persona, ma anche per i sistemi sociali a cui appartiene e per il pianeta nella sua globalità.

La ricerca della felicità abbiamo visto che viene intesa, nell'approccio economico tradizionale, come un costante tentativo di consumo di beni e di servizi in una ricerca senza fine, in cui si sperimenta un perenne stato di bisogno, di carenza, di insoddisfazione... e non certo di felicità!

A: Insomma, mi pare che stiamo affermando che benessere sociale, come inteso nel paradigma classico, e sopravvivenza siano concetti fortemente interrelati...

B: Direi proprio di sì. Abbiamo visto in precedenza come il concetto di progresso venga inteso unicamente come sviluppo economico, che viene agevolmente quantificato in indici di crescita quali il PIL; i presupposti su cui esso si fonda sono gli stessi che ritroviamo nel concetto di sopravvivenza: la solitudine, la separazione l'uno dall'altro, l'egoismo, il sacrificio, l'adattamento ad una situazione che non si può influenzare in alcun modo.

A: Con questi presupposti ed in questo contesto di sopravvivenza, il benessere economico sembra veramente il massimo che si possa sperare di raggiungere!

B: Purtroppo sì, ecco perché è così importante imparare a riconoscere i presupposti su cui fondiamo il nostro modo di concepire noi stessi e la realtà che ci circonda. I nostri presupposti – ciò che noi chiamiamo il nostro *paradigma culturale* – diventano per noi dei *miti*, delle *idee in sé*, che governano le nostre percezioni, i nostri pensieri e le nostre azioni. Il concetto di sopravvivenza è divenuto uno dei miti più importanti del XX secolo, a cui rimaniamo abbarbicati come scimmiette nella giungla!

Grazie anche agli studi effettuati da Darwin e da Wallace sull'origine della specie umana e sull'evoluzione, si è trovata una base scientifica 'razionale' ai concetti di lotta, di sopraffazione, di sopravvivenza del più forte, di capacità di adattamento a situazioni ostili. Questo nonostante lo stesso Darwin non fosse d'accordo ad incentrare il concetto

di evoluzione unicamente sugli aspetti aggressivi della lotta per la sopravvivenza, ma desiderasse sottolineare anche l'importanza degli atteggiamenti collaborativi nel consentire ad una specie di evolvere.

Gli aspetti più deleteri della natura umana hanno così trovato una valida giustificazione non solo per la loro esistenza, ma persino per la loro esibizione: l'egoismo si è trasformato in una qualità importante per l'esistenza umana, poiché assicura la sopravvivenza della specie; l'eliminazione dei più deboli fa parte delle regole di 'natura', che assicurano la sopravvivenza solo degli individui 'migliori'.

Ecco così che i concetti di *homo oeconomicus*, razionale ed egoista, di legge di mercato che permette la sopravvivenza dell'azienda più forte, di competizione che premia il migliore – già sorti durante la rivoluzione industriale per giustificare i cambiamenti sociali cui l'uomo occidentale si stava sottoponendo – trovano una conferma definitiva e scientifica fondata sulla storia evolutiva della razza umana e di tutte le specie che popolano il nostro pianeta. Dawkins, un neo-darwinista, parla persino di *gene egoista*, attribuendo un connotato appartenente tipicamente al carattere umano ad un 'ospite' delle nostre cellule, il quale agisce oltre ogni limite del volere umano al fine di assicurare la propria esistenza, la propria sopravvivenza nel tempo oltre la morte dell'individuo ospitante.

A: Ma perché si parla di sopravvivenza e non di vita? Che cosa distingue l'una dall'altra?

B: La differenza tra sopravvivere e vivere mi pare abissale! C'è una definizione di sopravvivenza data da Xavier Maniguet, e che ho trovato proprio studiando i principi su cui si fonda lo scoutismo, che mi pare esemplare; essa afferma:

'La sopravvivenza corrisponde alle condizioni di vita di un soggetto che, posto in un ambiente aggressivo, prolunga per un tempo limitato il periodo che lo separa dalla morte.'

In questa definizione, come vedi, si parla di prolungare il tempo di attesa della morte in un ambiente aggressivo, ostile: ci si relaziona con

la morte, e non con la vita. Pensa a quanti e quali presupposti sono insiti in questa visione!

A: Mi viene in mente, tanto per citarne qualcuno, che la vita è sofferenza, che la natura è pericolosa e come tale va domata, che bisogna sapersi adattare ad ogni luogo e ad ogni situazione, che occorre sacrificarsi per andare avanti, che ‘chi si ferma è perduto’, che occorre lottare sempre e non arrendersi mai... mi viene in mente anche il mito di Robinson Crusoe che deve sopravvivere su un’isola deserta, e persino *L’Isola dei Famosi*!

Tutto questo lo ritroviamo dai film alle canzoni, ai corsi di formazione ‘alla sopravvivenza in condizioni estreme’ che vanno oggi di moda nelle aziende...

B: È un modello di pensiero che ci avvolge completamente, così in profondità che nemmeno ce ne accorgiamo, lo diamo per scontato, ossia come l’unica modalità possibile.

A: Ed esistono invece altre modalità possibili?

B: Certo, tutte le altre! Questa è evidentemente una forma di pensiero collettiva – una *idea in sé*, come dicevamo prima – così radicata in noi e così pervasiva in ogni aspetto della nostra vita – dall’economia, come abbiamo visto a proposito del benessere e malessere sociale e dell’utilità e sacrificio individuale, all’educazione dei nostri figli, in cui li prepariamo a non fidarsi degli altri ed a combattere contro un mondo ostile – che non riusciamo a vedere e tanto meno ad immaginare modi diversi di esistere.

Ci stiamo preparando psicologicamente all’estinzione in massa della nostra specie e persino del nostro stesso pianeta: adesso si parla di sopravvivenza della Terra, e non più di vita. Viviamo – anzi, esistiamo – in una condizione di costante emergenza, a cui ci siamo in qualche modo assuefatti, pur se ci sentiamo in uno stato di perenne nevrosi. Persino le guerre non sono più eventi straordinari, a cui è auspicabile sottrarsi con ogni mezzo a noi possibile, ma sono divenute *enduring*, cioè costanti, in qualche modo eterne... così pure il terrorismo e la

lotta al terrorismo; tutto ciò che ci circonda, che lo si voglia o no, è ostilità, lotta, emergenza continua, a cui dobbiamo adeguarci nel tentativo di sopravvivere.

A: In uno stato del genere, di perenne emergenza, non si è più nemmeno responsabili delle proprie azioni, perché è l'emergenza che detta le regole, e non più la persona che le pone in essere...

B: Purtroppo sì, le conseguenze sia individuali che sociali di un tale modo di concepire la nostra esistenza sulla Terra sono drammatiche. Come ben sappiamo tutti, quando si vive in uno stato di emergenza si perdono le regole base della convivenza civile: saltano le regole democratiche, il rispetto della persona, il rispetto persino della vita... Come vedi, quando consideriamo la nostra esistenza come uno stato di sopravvivenza, creiamo attorno a noi tutti i presupposti del conflitto e della separazione, sia tra gli uomini che tra gli uomini e l'ambiente che li circonda.

Perdiamo il nostro potere, delegandolo a coloro che si mostrano più forti, più coraggiosi, più potenti... e spesso anche più prepotenti! In questa visione macabra dell'esistenza, tutto quello che ci è consentito fare è di adattarci, pur di prolungare il tempo che ci separa dalla morte.

A: E che cos'è allora la vita?

B: È superare questo stato di paura, immergersi completamente nel flusso del cambiamento senza pretendere di poterlo governare, è accettare di essere in relazione con tutto ciò che non è sé, anziché essere in lotta ed in contrapposizione. È partecipare alla trama della vita ed apprezzarne la bellezza.

A: Stiamo tornando così ai principi fondamentali della complessità, e dell'etica legata alla complessità...

B: Certo, l'etica della complessità comporta il divenire consapevoli di essere in relazione accettando di non dominare, ma di partecipare con gioia a tutto ciò che questo comporta.

Si tratta certamente di un cambio di paradigma, dal sentirsi separati ed in lotta l'uno contro l'altro al sentirsi in relazione l'uno con l'altro e con tutto l'universo. È la *coscienza planetaria* a cui fanno appello il Dalai Lama ed Ervin Laszlo e di cui abbiamo già fatto cenno, così come la *coscienza globale* a cui fa riferimento Mario Capanna nel suo libro; sono in molti, ormai, a rendersi conto che il nostro sistema di pensiero è giunto al limite, e che occorre cambiare i propri presupposti per poter poi agire di conseguenza.

8. *Paura, coraggio e abitudini*

A: Allora, occorre un'evoluzione della coscienza dell'uomo affinché egli possa aprirsi finalmente alla possibilità di vivere, anziché continuare a sopravvivere nella paura...

B: Sì, anche se sembra la cosa più difficile da fare! Parlare di evoluzione della coscienza umana spesso appare come qualcosa di evanescente, così lontano dalle nostre reali possibilità da richiedere tempi e modi pressoché irrealizzabili!

A: E secondo te non è così?

B: No, secondo me non è così; certo è difficile, poiché richiede uno sforzo consapevole, potremmo dire un'intenzione iniziale molto forte e ben direzionata.

È come quando dobbiamo cambiare alcune nostre abitudini di cui percepiamo l'inutilità, se non addirittura la disfunzionalità: spesso sono loro a governare noi, e noi ci rendiamo loro vittime. Occorre uno sforzo iniziale forte per rompere queste abitudini consolidate, ed un'attenzione costante per non ricadere nella loro trappola. Le abitudini ci semplificano la vita, non richiedendoci di essere consapevoli di azioni che compiamo e di cui in qualche modo perdiamo perfino la responsabilità.

A: Sono d'accordo con te; a mio avviso molti nostri comportamenti sono di tipo abitudinario e spesso agiamo senza minimamente

chiederci perché li stiamo compiendo. Sono dei semplici automatismi che ci facilitano la vita, ma che in qualche modo ci rendono simili a macchine...

Non credo proprio che sia facile uscire da questi meccanismi; riesci a farmi un esempio di come si possa fare per interromperli?

B: Mi viene in mente un esempio che mi riguarda personalmente: mi piaceva molto fumare, ed anni fa ero arrivata a fumare da tre a quattro pacchetti di sigarette al giorno; solo quando mi sono resa conto che fumare non era più una scelta, ma un'abitudine cui spesso non facevo nemmeno più caso, ho finalmente capito che era arrivato il momento di ridurne la quantità, limitandomi a fumare solo le sigarette di cui mi accorgevo e che mi dava piacere fumare.

E così, in poco tempo, sono passata a fumarne solo una decina al giorno, e poi ancora di meno, fino a non fumarne più. Il mio obiettivo non era smettere, che forse mi sarebbe potuta sembrare una forzatura ed un obbligo cui non volevo sottopormi, ma solo quello di accorgermi di quali erano i gesti dettati dall'abitudine...

A: Detta così, sembra persino facile smettere di fumare! Ma in realtà, secondo me, hai dovuto cambiare delle convinzioni che prima in qualche modo ti governavano...

B: Sì, sicuramente. Avevo la convinzione che era inutile per me tentare di smettere di fumare o di ridurre la quantità di sigarette: mi piaceva fumare, e quindi ero convinta che avrei sicuramente ricominciato il giorno successivo. Poi lessi un libro di Konrad Lorenz, un famoso etologo che studiava da vicino il comportamento di alcuni animali, in cui si raccontava di come le oche, con cui lui aveva vissuto per un certo periodo, fossero estremamente abitudinarie: se lui provava a cambiar loro, anche di pochissimo, un'abitudine, le oche andavano completamente nel panico... Beh, mi sono resa conto che fumare per me era diventata un'abitudine, e che forse, di fronte al cambiamento, mi stavo comportando proprio come una delle oche di Lorenz!

Così, ho voluto semplicemente porre attenzione ai miei comportamenti, per osservare quanto di ciò che facevo era dettato dal reale desiderio di fumare e quanto da una abitudine che avevo paura a modificare.

A: **Mi pare che stiamo arrivando a dire che le convinzioni ci governano a livello mentale così come le abitudini ci governano a livello dei comportamenti e delle azioni che compiamo; è così?**

B: Sì, convinzioni ed abitudini sono interrelate tra loro; le abitudini che governano i nostri comportamenti riflettono le convinzioni che governano le nostre menti, ed attraverso i comportamenti che abbiamo e che vediamo compiere da altri alimentiamo le nostre convinzioni... È un circolo che si auto-rinforza, che si chiude in sé non consentendone l'interruzione.

A: **Per poter spezzare questo circolo vizioso occorre quindi, come dicevamo prima, effettuare una scelta, una scelta di natura etica: occorre scegliere di essere uomini, e non macchine; occorre scegliere di vivere, e non di sopravvivere.**

Certo, la via meccanicistica, dettata dagli automatismi, è la via più facile, quella che costa meno fatica...

B: Al riguardo mi piace ricordare Eugenio Montale che, nelle sue poesie, parlava di *fatica di vivere*, e non si riferiva certo alla sopravvivenza.

Le abitudini e le convinzioni sono per noi come dei 'comandi' cui ubbidiamo; quante volte vorremmo che fosse qualcun altro a dirci cosa dobbiamo fare, anziché chiedercelo noi? È molto più facile quando ci vengono fornite le risposte su cosa dobbiamo fare, anziché doverci chiedere ogni volta se ciò che facciamo sia giusto o sbagliato. Assumersi la responsabilità delle azioni che compiamo e delle convinzioni che abbiamo è spesso un fardello troppo pesante per noi!

Quando si ubbidisce, non ci si chiede mai il perché di ciò che si compie; semplicemente lo si fa, lasciando la responsabilità delle nostre

azioni ad altri che spesso, a loro volta, non si assumono la responsabilità delle loro azioni, poiché stanno ubbidendo ad altri, e così via, senza mai fine.

A ben vedere, stiamo ubbidendo solo a delle convinzioni individuali che divengono convinzioni collettive, delle *idee in sé*, di cui abbiamo già parlato, e che governano i nostri comportamenti, rendendoli automatici ed abitudinari.

A: Occorre quindi scegliere di interrompere questo circolo vizioso, staccandosi dalle proprie abitudini disfunzionali per cominciare ad avere nuovi tipi di comportamenti, i quali danno spazio a nuove forme di convinzioni.

Anche per chi osserva il comportamento di altri, questo può essere di esempio come nuova via da percorrere, come nuova possibilità... può divenire un comportamento da imitare.

Il prendere coscienza delle proprie convinzioni, di ciò che diamo per scontato, può servire per staccarsi dai propri comportamenti, per cominciare a vedere con occhi nuovi...

Ma per fare questa scelta occorre innanzi tutto decidere di volerlo fare; e cosa secondo te può spingere le persone a scegliere di abbandonare dei comportamenti che, come dicevamo prima, rendono comunque tutto più facile? Perché mai dovrebbero farlo?

B: Forse per necessità, perché non vedono più altre vie di uscita; forse perché l'ottica della sopravvivenza è sì la via più facile, ma anche quella che 'congela' in qualche modo la nostra esistenza, impedendoci sì di soffrire, ma anche di essere felici.

Per riprendere un altro poeta che amo particolarmente, Pablo Neruda, è fondamentale poter dire, al termine della propria esistenza: *Confesso che ho vissuto...*; a mio avviso, non c'è niente di più straordinario che questo: vivere!

A: Per decidere di vivere, occorre decidere di abbandonare schemi mentali così consolidati ed atteggiamenti che sono divenuti così

abitudinari, non solo a livello individuale ma anche collettivo, da richiedere davvero un atto di coraggio, non ti pare?

B: Eh sì, è proprio questo ciò che ci è richiesto nel coraggio: staccarci da un mondo che è sì congelato ma anche, in qualche modo, fondato su certezze, sicurezze, protezioni. È un abbandono del conosciuto, per potersi aprire a nuove vie, tutte da esplorare, tutte da sperimentare.

A: È abbandonare le proprie paure...

B: Sì, o quanto meno non attaccarsi ad esse per giustificare se stessi. I cambiamenti richiedono atti di coraggio, ed il coraggio, secondo me, non è tanto non avere paura, quanto andare oltre ad essa, agendo *nonostante* la paura... assumendosi la responsabilità di sé, delle proprie azioni, dei propri pensieri.

A: Questa è la premessa per poter cambiare, per passare da un'ottica di sopravvivenza, come dicevamo l'altra volta, ad un'ottica di vita. Siamo così tornati al *saper essere*, al *know-how* da cui eravamo partiti nel nostro dibattito: è la consapevolezza di ciò che si è, di quelli che sono i comportamenti che si pongono in essere, di quali sono le credenze cui si aderisce, la premessa per poter essere etici.

Mi pare però un compito troppo difficile, direi quasi impossibile, da svolgere da soli, quando pare che tutto il mondo giri proprio in senso contrario a quello che stiamo dicendo...

B: È vero, sono d'accordo con te che provare a cambiare i propri presupposti ed i propri comportamenti quando ti senti il solo a farlo è davvero troppo difficile! Però trascuri un aspetto fondamentale: che nella nostra vita noi non siamo soli, siamo invece inseriti in una rete di relazioni che ci lega così strettamente l'uno all'altro che il cambiamento nell'uno può generare un cambiamento anche nell'altro, e così via, fino a poter modificare tutta la rete di relazioni in cui si è inseriti...

9. Le reti come contagio

A: Proprio come un'epidemia... è la teoria delle reti, di cui si sta cominciando a studiare il funzionamento solo in questi anni....

B: Sì, proprio così. La teoria delle reti è recentissima, proprio perché solo in questi ultimi anni ci si sta accorgendo di come siamo interrelati gli uni con gli altri, come nodi di reti così ampie che non riusciamo nemmeno a crearci un'immagine nella nostra mente... È grazie a sistemi tecnologici come Internet od il World Wide Web e, più in generale, ai sistemi delle telecomunicazioni che consentono trasmissioni in tempo reale che cominciamo a divenire consapevoli ed a percepire come in realtà condividiamo tutti lo stesso spazio. Adesso le parole *rete*, *connessione*, *globale*, sono entrate nel nostro linguaggio comune ma, se ci pensiamo bene, anche solo dieci o quindici anni fa avrebbero avuto ben poco senso per noi...

A: È vero; nonostante si sia sempre sostenuto, sia a livello filosofico che religioso, che occorre divenire consapevoli che tutte le cose sono interrelate in realtà, finché non se ne fa esperienza a livello fisico, corporeo, è estremamente difficile per noi comprenderlo veramente...

Adesso che tutto ciò sta divenendo esperienza comune per ciascuno di noi, è più facile secondo me che in tempi relativamente brevi si possa cominciare a capire profondamente, non più solo intellettualmente ma direi in modo fisico, incarnato, ciò che significa essere interdipendenti. E l'esperienza che stiamo vivendo di essere tutti interrelati non è solo legata ad Internet o ai telefoni; è spesso anche di natura spiacevole o problematica, come le difficoltà economiche dovute alla globalizzazione, o le reticenze che abbiamo a confrontarci con culture diverse dalle nostre e che oggi ci ritroviamo 'in casa', o gli effetti dell'inquinamento che non sono più solo locali ma globali...

Penso quindi che sarebbe decisamente importante fare il passo successivo: una volta che si è compreso a livello corporeo cosa si-

gnifica essere interrelati, è bene comprenderlo anche a livello mentale, ossia accettarlo come nuovo modo di pensare, come nuovo paradigma.

B: Sarebbe un passo avanti... anzi, direi un *salto* in avanti, rispetto al nostro normale sentire, basato finora più sul concetto di *dipendenza* che di *interdipendenza*. Nell'*interdipendenza*, come abbiamo già discusso in precedenza, si supera il rapporto lineare di causa ed effetto, che porta con sé anche un approccio fondato sul senso di colpevolezza, in cui si cerca 'chi ha causato che cosa' ed in cui si presuppone un rapporto del tipo dominante/dominato.

A: A noi manca quasi completamente la capacità di percepire ciò che ci sta accadendo attorno e sentendoci isolati escludiamo anche la possibilità di interagire con ciò che ci circonda, e che comunque sta evolvendo, si sta trasformando, anche se non ce ne accorgiamo... Eppure, che ce ne accorgiamo o meno, il nostro comportamento influenza il comportamento di tutti coloro che sono in relazione con noi a qualunque livello.

B: Certamente. Direi che, nell'*interdipendenza*, anziché cercare il colpevole, o, come direbbe il *Signor Malaussène* creato da Daniel Pennac nei suoi romanzi, il *capro espiatorio* delle nostre azioni – e che tanta importanza ha avuto ed ha tuttora nella nostra cultura e nelle nostre pratiche religiose – si potrebbe cominciare a pensare in termini di responsabilità personale, intesa come etica nei comportamenti. Questo, secondo me, non significa assumersi tutte le responsabilità di ciò che accade, quanto piuttosto, proprio attraverso la comprensione dell'*interdipendenza* e dell'essere quindi inseriti in una rete di relazioni, l'umiltà di accettare che non siamo 'onnipotenti', poiché la prevedibilità degli effetti del nostro agire è al di fuori delle nostre possibilità di comprensione.

A: Si tratta piuttosto, se ho ben capito, di un allineamento nei propri comportamenti, ossia di agire per il meglio per sé e per gli

altri, pur non sapendo se l'esito delle nostre azioni sarà quello sperato...

B: Proprio così. La vera differenza, una volta compreso che si è inseriti in una grande rete che ci unisce tutti, è che non si è più così soli come abbiamo sempre creduto di essere. L'essere uno interconnesso all'altro comporta da un lato la responsabilità del proprio agire, dall'altro la possibilità che altri seguano il nostro esempio, creando un circolo – anzi, una rete – virtuosa che si amplifica: il *contagio*, appunto. Finora il contagio ha comunque agito attraverso comportamenti e convinzioni personali limitanti che sono risultati distruttivi non solo per noi stessi, ma anche per tutto ciò in cui siamo inseriti, come abbiamo purtroppo già sperimentato. La differenza è che, non comprendendo la rete che ci unisce e separando quindi le relazioni tra le persone, si rimane legati ad un modello di pensiero lineare di causa ed effetto, in cui la responsabilità del proprio agire è vanificata dalla ricerca di una causa esterna a noi che ha generato il nostro comportamento ed attraverso la quale tentiamo di giustificarci.

A: E che ci porta a lamentarci in continuazione, coinvolgendo anche chi ci ascolta a partecipare a questa 'discarica' collettiva di responsabilità. Ci sarà sempre qualcuno o qualcosa che ci costringe ad agire in un certo modo, e noi siamo vittime di un meccanismo perverso che non comprendiamo... la rete, appunto.

Però, riuscire ad accettare l'imprevedibilità del proprio agire, pur se questo è per il meglio, non mi sembra per niente facile, anzi...

B: Sì, non è certo facile, eppure, se ci pensi bene, può invece rendere più leggero il nostro agire. Non doversi sforzare continuamente di avere tutto sotto controllo, così come, d'altra parte, poiché ciò è evidentemente impossibile, scaricare completamente le responsabilità a qualcuno o qualcosa che a sua volta ci controlla, è non solo un meccanismo perverso, ma anche faticoso da sostenere a lungo. È un meccanismo nevrotico e depauperante per la persona stessa,

la quale alla fine della giornata dà sfogo alle proprie frustrazioni lamentandosi.

Credo sia molto più sano sia per la persona che per la collettività assumersi la responsabilità dei propri comportamenti; ciò può apparire, è vero, quasi insignificante se consideriamo la persona solo come un anello di una rete che è all'interno di altre reti, e così via... Ma se comprendiamo che è proprio il comportamento della singola persona che genera la possibilità di agire in modo nuovo non solo per se stessa ma anche per chi è in relazione con lei, è possibile che altri agiscano allo stesso modo, imitandone il comportamento, allargando ancor più le nostre possibilità...

A: È l'imperativo etico di Heinz Von Foerster: 'Agisci sempre in modo da aumentare il numero delle scelte' che a noi piace molto...

B: Sì, perché anch'io credo che avere la possibilità di scegliere, così come contribuire ad allargare le possibilità di scelta anche per gli altri, sia il vero senso della libertà e del rispetto reciproco. Cominciamo dalle piccole cose, dai piccoli cambiamenti, come il bimbo che raccoglie le stelle marine sulla spiaggia ogni mattina... Non si può pensare di cambiare il mondo, ma intanto si può cominciare...

A: Che c'entrano le stelle marine?

B: È una piccola storia: un bambino ogni mattina si reca in riva al mare ed ogni giorno trova tantissime stelle marine abbandonate dal mare sulla spiaggia che, se lasciate lì, sono destinate a morire entro breve tempo; così, ogni mattina, lui le raccoglie una ad una e le ributta nel mare. Un giorno passa da lì un uomo il quale si ferma ad osservarlo; dopo un po' gli chiede, tra lo stupito e l'ironico: 'Ma perché raccogli tutte quelle stelle marine e le ributti nel mare? Non lo sai che se anche tu riuscissi a lavorare tutto il giorno senza fermarti mai, ne riusciresti a raccogliere sempre troppo poche rispetto a tutte quelle che comunque rimarranno sulla sabbia a morire?'

Ed il bimbo gli risponde: 'Non importa! Quelle che ho raccolto le ho comunque salvate rigettandole in mare.'

Non è che non si può fare niente perché c'è troppo da fare, basta cominciare... e forse qualcun altro, osservando il nostro comportamento, potrebbe imitarlo. E più persone seguono un certo comportamento più altre le imiteranno, in una crescita che può divenire di tipo esponenziale.

A: È quello che, nella teoria della complessità, si chiama *soglia critica*, ossia il punto oltre il quale può verificarsi una crescita esponenziale di un fenomeno, come il contagio appunto... ed al di sotto del quale un fenomeno tende invece ad esaurirsi, a spegnersi senza diffondersi.

B: Sì, è ciò che avviene ad esempio per il successo di un prodotto o di un attore, di un libro o di un film, per il diffondersi di una malattia come di una nuova modalità di pensiero, di una moda come di un diverso modo di comportarsi. Io credo che la *ridondanza* in questo senso giochi un ruolo molto importante, ossia la ripetizione più e più volte, senza fermarsi al primo tentativo che non ha avuto immediato successo. Questo, come abbiamo già detto, non garantisce in alcun modo che si superi la soglia critica, poiché nessuno è in grado di definire a priori il momento in cui questa verrà superata. È come una scommessa, una scommessa etica, che vale la pena di fare comunque...

A: È anche quella ripetizione dei comportamenti che consente di trasformare un'azione che all'inizio è deliberata ed a volte faticosa in un'abitudine di cui pian piano non ci rendiamo nemmeno più conto, che diviene connaturata a noi, incarnata in noi così profondamente da divenire spontanea.

B: Sì, e inserendo l'azione personale, divenuta abitudine, all'interno delle reti sociali in cui tutti noi siamo inseriti, ecco che il comportamento virtuoso individuale può divenire collettivo. E quando diviene

un comportamento collettivo, ecco che ci sembra ancor più naturale, persino ovvio. La vera differenza rispetto alle abitudini che solitamente ci governano è che l'abitudine di essere etici nei propri comportamenti necessita di essere coltivata dentro di noi giorno dopo giorno, momento per momento, consapevolmente, fino a quando diviene una parte così integrata in noi da non esserci più bisogno di prestarvi una tale attenzione.

A: È forse quell'atteggiamento che i buddhisti chiamano *presenza mentale*, e che a noi occidentali manca quasi completamente... È il famoso *know-how* etico di Varela da cui eravamo partiti all'inizio della nostra discussione per definire che cos'è l'etica...

Grazie di cuore! Questa chiacchierata con te è stata veramente piacevole e generativa!

B: Grazie a te!

Bibliografia minima di riferimento

- Bateson G., *Verso un'ecologia della mente*, Ed. Adelphi, Milano, 1976
- Bateson G., *Mente e natura*, Ed. Adelphi, Milano, 1984
- Barabasi A. L., *Link. La scienza delle reti*, Ed. Einaudi, Torino, 2004
- Bocchi G. e Ceruti M. (a cura di), *La sfida della complessità*, Ed. Bruno Mondadori, Milano, 2007
- Bruni L. e Zamagni S., *Economia Civile*, Ed. Il Mulino, Bologna, 2004
- Capanna M., *Coscienza globale*, Ed. Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2006
- Cappuccio M. (a cura di), *Neurofenomenologia*, Ed. Bruno Mondadori, Milano, 2006
- Ceruti M., *L'evoluzione senza fondamenti*, Ed. Laterza, Roma-Bari, 1995
- Costa G. e Nacamulli R. (a cura di), *Manuale di Organizzazione*, Ed. Utet, Torino, 1997

- Dawkins R., *Il gene egoista*, Ed. Mondadori, Milano, 1992
- Grandori A., *L'organizzazione delle attività economiche*, Ed. Il Mulino, Bologna, 1995
- Gould S.J., *Otto piccoli porcellini*, Ed. Il Saggiatore, Milano, 2003
- Laszlo E., *Tu puoi cambiare il mondo*, Ed. Riza, Milano, 2003
- Latouche S., *Come sopravvivere allo sviluppo*, Ed. Bollati Boringhieri, Torino, 2005
- Maturana H. e Varela F., *Autopoiesi e cognizione*, Ed. Marsilio, Venezia, 1985
- Maturana H. e Varela F., *L'albero della conoscenza*, Ed. Garzanti, Milano, 1987
- Mercurio R. e Testa F. (a cura di), *Organizzazione*, Ed. Giappichelli, Torino, 2000
- Morin E., *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Ed. Raffaello Cortina, Milano, 2001
- Morin E., *Il metodo. Vol 5: L'Identità Umana*, Ed. Raffaello Cortina, Milano, 2002
- Morin E., *Il Metodo. Vol.6: L'Etica*, Ed. Raffaello Cortina, Milano, 2005
- Normann R., *Ridisegnare l'Impresa*, Ed. Etas Libri, Milano, 2002
- Padroni G., *Aspetti della complessità e sensibilità postmoderna nelle dinamiche organizzative e del capitale umano*, Ed. Giuffrè, Milano, 2007
- Prigogine I. e Stengers I., *La nuova alleanza*, Ed. Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1999
- Varela F., *Un know-how per l'etica*, Ed. Laterza, Roma-Bari, 1992
- Varela F., *Three Gestures of Becoming Aware, Conversation with Francisco Varela*, Claus Otto Scharmer, January 12, 2000, Paris, in: www.dialogonleadership.org
- Simoncini D. e De Simone M., *Il Mago e il Matto, Sapere personale e conoscenza relazionale nella rete organizzativa*, Ed. McGraw Hill, Milano, 2008

Von Foerster H., *Sistemi che osservano*, Ed. Astrolabio, Roma, 1987

Watzlawick P., Beavin H.J. e Jackson D., *Pragmatica della comunicazione umana*, Ed. Astrolabio, Roma, 1971

Watzlawick P. (a cura di), *La realtà inventata*, Ed. Feltrinelli, Milano, 2006

GIAMPIERO DI PLINIO*

Da Calvino al “puzzle cinese”: nuove formattazioni dell’etica

I.

La tesi centrale di questo contributo è che l’etica (in qualsiasi accezione la intendiate, ma a patto che sia dotata – o si presupponga che lo sia – di qualche attributo di potere/effettività anche su chi non la condivide) non possa che essere concepita come una funzione derivata di variabili economiche e giuridiche tendenzialmente quantitative, in particolare una di diritto privato, il profitto d’impresa, e una di diritto costituzionale, il prodotto interno lordo². Queste variabili, insieme ad altre e ai loro corollari, costituiscono il *core* della figura concettuale che in altri lavori ho indicato come *Costituzione economica*³.

Prima ancora di provare a dimostrare questa asserzione e derivarne corollari, premetto che essa contiene concetti che moltissimi giuristi considererebbero gravemente sbagliati, o addirittura blasfemi, o nella migliore delle ipotesi incomprensibili e al di fuori di ogni grazia giuridica e divina.

* Ordinario di Diritto Pubblico Comparato, Fac. Di Economia e Commercio, Ud’A.

² In questo lavoro si utilizzerà un percorso radicalmente differente dalle usuali impostazioni del rapporto etica-diritto o etica-economia; specie le prime sono, a mio avviso, impantanate in una palude di vicoli ciechi, perché fanno teoria dell’etica credendo di fare teoria del diritto o teoria economica. Non farò citazioni al riguardo. Chi è consapevolmente interessato a questi problemi sa a cosa alludo. Chi non è interessato può tranquillamente passare alla lettura dei paragrafi seguenti.

³ V. in particolare, di Plinio, *Sulla Costituzione economica. Contributo allo studio degli effetti costituzionali dell’economia*, in “Il Risparmio”, I/2008

Anche se le dottrine più serie ritengono che il requisito fondamentale di una civiltà giuridica degna di questo nome sia la separazione netta tra etica/morale/religione/politica e diritto⁴, non alludo ovviamente all'idea, su cui tornerò comunque fra breve, che l'etica sia o peggio debba essere una entità giuridicamente rilevante: le pagine delle riviste giuridiche e i database delle sentenze sono zeppi di esempi di disinvolute operazioni di interscambio (e confusione) etica/diritto e di indebite trasformazioni della prima (o di ciò che si spaccia per essa) e dei suoi comandamenti in regole giuridiche in senso tecnico. Né tanto meno scandalizza gli ambienti culturali del diritto il concetto che l'etica del profitto sia giuridicamente rilevante: si tratta di una equazione nota e diffusa nelle dottrine, specie del diritto commerciale e del diritto dell'economia.

2.

Mi riferisco invece, espressamente, a un concetto che la dottrina giuridica soprattutto italiana (molto meno quella anglosassone) non riesce a e non intende in alcun modo digerire, espresso dal sintagma “variabili giuridiche quantitative”. Ciò che aggredisce e manda in tilt la cultura giuridica tradizionale è l'asserzione che le regole giuridiche abbiano un fondamento quantitativo, cioè che la loro formulazione e la loro interpretazione possano e debbano farsi derivare ed essere condizionate da regole “superiori” a dimensione oggettiva/quantitativa, e di conseguenza non manipolabili attraverso l'uso dell'argomentazione e/o di tecniche (generalmente nascoste, non trasparenti) di pressione e influenza sui decisori del diritto.

Si può ipotizzare che il valore a cui più è intimamente e indissolubilmente legata la cultura giuridica cui alludo, sia la possibilità di esercitare il potere attraverso il diritto, di piegare l'interpretazione e la stessa costruzione della legge ai propri scopi⁵, non necessariamente ingiustifi-

⁴ V. ad es., Wieacker, *Foundations of European Legal Culture*, in *Am. Jo. Comp. L.*, 1990.

⁵ In un citatissimo libro, Van Caenegem (*Judges, Legislators and Professors: Chapters in European legal history*, CUP, Cambridge, 1987, tradotto in italiano con il titolo *I signori del diritto*, Giuffrè, Milano, 1991) scrive: «i testi di diritto discutono invariabilmente sulla rispettiva importanza delle fonti del diritto senza do-

cati o inconfessabili. Ma anche quando il fine è nobile (almeno per chi se lo pone) un contesto del genere ha inevitabilmente un disperato bisogno di giustificare la soggettivizzazione del diritto e avvolgere le proprie pulsioni, per nasconderle bene e per dare legittimazione alle necessariamente oscure operazioni interpretative, in un contenitore persuasivo e rassicurante. Appunto, etica e suoi sottoprodotti, in quantità industriale.

3.

In alternativa, si dovrebbe andare alla ricerca di basi scientifiche delle asserzioni giuridiche, ma per far questo lo scienziato-giurista dovrebbe essere disinteressato rispetto al risultato della propria operazione interpretativa, configurata per l’occasione come un esperimento ripetibile, e non influenzabile da lui medesimo.

In altri lavori, ai quali rinvio⁶, ho provato a porre e sviluppare la questione se esista un rapporto giuridicamente rilevante tra grandezze economiche e istituzioni giuridiche, e se la dimensione “quantitativa” delle prime costituisce un vincolo “costituzionalmente” rilevante per la struttura, le funzioni, l’attività e la stessa configurazione delle seconde. In altre parole, esiste, e ha rilevanza scientifica per il diritto, una *Costituzione economica*?

mandarsi chi siano le persone che usano o manipolano tali fonti [...] molti giuristi vedono la lotta per il predominio in termini astratti” (fanno cioè combattere le teorie, i ‘sistemi giuridici’, quasi queste e questi fossero esseri viventi, persone dotate di autonoma volizione) [...] Quante battaglie vinte da un sistema giuridico! Perché quest’astratto antropomorfismo, invece di domandarsi l’identità delle *persone* che combatterono queste battaglie ed usarono il *common law* (o il *civil law*) per proteggere i loro interessi».

⁶ Oltre allo scritto citato sopra alla nt. 2, si vedano *Diritto pubblico dell’ambiente e aree naturali protette*, Utet, Torino, 1994; *Diritto pubblico dell’economia*, Giuffrè, Milano, 1998; *Il common core della deregulation. Dallo Stato regolatore alla costituzione economica sovranazionale*, Giuffrè, Milano, 2005; *La costituzione economica europea e il progetto di Trattato costituzionale*, in Pérez Royo *et al.* (cur.), *Derecho Constitucional para el Siglo XXI*, Editorial Aranzadi, Navarra, 2006; *Costituzione economica e regole elettorali*, in Barbera e Guzzetta (eds.), *Il governo dei cittadini. Referendum elettorali e riforma della politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007.

Non si tratta di esaminare “gli effetti economici del diritto” (perché un tale compito spetta non ai giuristi ma agli economisti⁷), ma “gli effetti giuridici dell’economia”⁸, verificando il postulato che la *Costituzione economica* – nei suoi sottoinsiemi⁹ – pone regole non solo procedu-

⁷ Alludo specialmente alla *public choice theory* (a partire ad. es. da Buchanan, Tullock, *The Calculus of Consent*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1962, per giungere alle recenti rivisitazioni di Mitchell, *The Old and New Public Choice: Chicago versus Virginia*, in Shughart & Razzolini (eds.), *The Elgar Companion to Public Choice*, Edward Elgar, Cheltenham, 2001; Mueller, *Public Choice III*, Cambridge University Press, Cambridge & New York, 2003; Grofman, *Reflections on Public Choice*, in *Public Choice* 118(1-2)/ 2004, 31 ss.), fino a impostazioni e metodologie “rivoluzionarie” (Persson e Tabellini, *The Economic Effects of Constitutions*, MIT Press, Cambridge (MA), 2003).

⁸ Il postulato di effetti ‘normativi’ delle grandezze quantitative nelle interazioni tra istituzioni ed economia è sempre stato considerato assolutamente legittimo, talora addirittura normale e scontato, all’interno della teoria economica, anzi, si può dire che la dimensione ‘costituzionale’ fa parte del *core* epistemologico della scienza economica (Brennan, Buchanan, *The Reason of Rules: Constitutional Political Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985). Invece, tra i costituzionalisti, tali aspetti sono trascurati: valori quantitativi, come crescita economica, prodotto interno lordo, deficit di bilancio, non hanno mai fatto veramente parte delle loro strumentazioni metodologiche e interpretative. Se gli architetti nascono con la sindrome dell’*horror vacui*, i giuristi in genere e i giuspubblicisti in particolare sembrano avere un’allergia congenita per tutto ciò che sa di quantitativo, quando il quantitativo si presenta sotto forma di valore costituzionale sostanziale, cioè quando si accorgono che una Costituzione economica non può che funzionare (o meglio effettivamente funziona) ponendo vincoli alla Costituzione politica e a tutti i suoi corollari. Non c’è dubbio che si tratta di un approccio devastante per la teoria giuridica dell’indirizzo politico come “libertà assoluta dei fini” e per i “costituzionalismi valutativi” di ogni tipo; esso tuttavia non entra in collisione con i parametri del costituzionalismo classico, riassumibili nel dogma della limitazione del potere di fronte ai diritti di libertà e nei suoi corollari, esattamente nel senso in cui lo interpreta McIlwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern*, Ithaca, Cornell University Press, 1947.

⁹ Rappresentati da Costituzione del mercato, Costituzione monetaria e Costituzione finanziaria (sia consentito rinviare a di Plinio, *La costituzione economica europea e il progetto di Trattato costituzionale*, cit., 2489 ss.).

rali¹⁰, perché vincola direttamente (e “giuridicamente”) i contenuti, i fini e la sostanza delle scelte economiche e finanziarie dei governi e dei Parlamenti, e, indirettamente, delle imprese e dei cittadini.

I primi risultati di queste ricerche confermano una risposta positiva, in termini generali e anche in riferimento ad applicazioni specifiche, come, a mero titolo di esempio, la scelta dei sistemi elettorali¹¹ o i vincoli alle politiche ambientali¹². Le leggi dell’economia non solo influenzano il diritto, ma si presentano esse stesse come diritto, annidandosi nella fascia ‘alta’ dei principi degli ordinamenti giuridici. Regole economiche quantitativamente esprimibili sono sempre entrate nel diritto, non solo come “oggetti” di studio o settori di normazione, ma come componenti essenziali del nucleo dell’ordinamento.

4.

A scanso di equivoci, va sottolineato che una regola economica, proprio nella misura in cui possiede effetti costituzionali e si presenta in forma autodeterminata come regola giuridica, può essere, come ogni regola imposta, violata, non solo dalle pubbliche amministrazioni, dai cittadini e dalle imprese (i soggetti/destinatari del diritto) ma anche dai ‘fabbricanti’ di diritto (i Parlamenti e i governi, e le stesse autorità giurisdizionali). Ad esempio, una regola vitale della Costituzione economica dello Stato post-interventista, cioè l’obbligo di finanza sana e il divieto di disavanzi eccessivi, viene violata non solo quando una commissione di gara d’appalto si fa corrompere e aggiudica l’appalto al di fuori dei cri-

¹⁰ Come sostengono alcune correnti di pensiero (per tutti e recentissimo cfr. Rivosecchi, *L’indirizzo politico finanziario tra Costituzione italiana e vincoli europei*, Padova, Cedam, 2007), che trovano continue smentite nei limiti sostanziali e i vincoli contenutistici di cui è disseminata la funzione di determinazione e di attuazione di quella surreale entità che alcuni continuano a chiamare “indirizzo politico”, nella sua sottospecie di indirizzo politico finanziario.

¹¹ Si rinvia a di Plinio, *Costituzione economica e regole elettorali*, cit..

¹² Tesi e sviluppi in di Plinio, *Diritto pubblico dell’ambiente e aree naturali protette*, cit.; id. (cur.), *Principi di diritto ambientale*, Giuffrè, Milano, 2008; id. (cur.), *Aree naturali protette: diritto ed economia*, Giuffrè, Milano, 2008.

teri di economicità, concorrenza, trasparenza, o quando un Comune assume inutilmente portaborse dei politici a contratto a termine, ma anche quando un imprenditore agricolo utilizza i fondi strutturali per comprare una macchina sportiva o quando un amministratore di società per azioni persegue finalità diverse dall'interesse comune dei soci alla divisione degli utili più elevata possibile¹³. Tutti questi casi hanno in comune questo: che si tratta (in genere) di violazione di leggi, specificamente sanzionata, e, se il sistema funziona, sarà attivato un giudice che applicherà le sanzioni previste al trasgressore. Di conseguenza, l'imperativo della Costituzione economica risulterà direttamente ed effettivamente tutelato, ma solo nella misura in cui le autorità preposte all'applicazione del diritto funzionano o vogliono funzionare.

Appunto, le cose si complicano quando a violare questi imperativi sono le stesse autorità che producono leggi e diritto, quando, ad esempio, la magistratura è corrotta, o semplicemente non funziona, o anche quando il giudice (anche se mosso da pulsioni che ritiene etiche prima che giuridiche) emana sentenze eccessivamente "costose" in termini di finanza pubblica, che sfondano il *budget* e procurano debito pubblico e inflazione. E lo stesso, a maggior ragione, vale quando il "trasgressore" è la stessa classe dirigente attraverso l'azione dei governi e dei Parlamenti, ad esempio manovrando direttamente i bilanci pubblici e le leggi di spesa, oppure omettendo controlli, o ritardando o impedendo l'effettiva applicazione del diritto. Cosa avviene in questo caso? Esiste una sanzione per l'irrazionalità economica delle istituzioni sovrane?

5.

È necessario premettere che il Novecento ha assistito a una dilatazione progressiva dell'intervento pubblico e degli apparati, senza che ciò abbia indotto una correlativa e proporzionale crescita della base produttiva; lo Stato "interventista" ha iniziato a finanziare in misura sempre maggiore se stesso, in presenza di interruzioni della crescita economica,

¹³ Si veda al riguardo l'illuminante analisi di Visentini, *Etica e affari: una prospettiva giuridica*, Luiss University Press, Roma, 2005.

e a sottrarre risorse ai privati, senza correlativi incrementi di *performance economica* delle istituzioni¹⁴.

Più in dettaglio, la crisi dello Stato in età di globalizzazione si è presentata:

- a) come *crisi fiscale*, cioè come “lacuna strutturale” tra le due parti del bilancio, in quanto le spese statali sono aumentate più rapidamente dei mezzi atte a finanziarle¹⁵;
- b) come *crisi di razionalità*, per l’incapacità della forma e della struttura degli apparati pubblici di spesa e di intervento di assicurare la stabilità e la continuità della crescita economica, con la conseguenza che lo Stato stesso si presenta, piuttosto che come *manager della crisi*, come *produttore di crisi di sistema*¹⁶;
- c) come *crisi di legittimazione*, perché il corpo sociale interpreta i segni diretti dell’arresto di accumulazione (disoccupazione, inflazione, caduta della produttività, inefficienza dei servizi) come responsabilità indistinta dei pubblici poteri, e apre un conflitto con le istituzioni dello Stato sociale interventista¹⁷.

Per di più, mentre la crisi fiscale ha eroso dall’interno la Costituzione economica interventista, la globalizzazione e la *deregulation* l’hanno smantellata dall’esterno¹⁸, attivando meccanismi di “competizione tra or-

¹⁴ Moudud, Ajit, *Whiter the Welfare State? The macroeconomics of Social Policy*, in *Pub. Pol. Brief*, 61/2000, 7 ss.

¹⁵ O’Connor, *The Fiscal Crisis of the State*, cit., *passim*.

¹⁶ Come afferma Habermas «essendo stata bloccata e trasformata in un sistematico aggravio eccessivo dei pubblici bilanci, la crisi economica si è spogliata del manto di fatalità sociale naturale. Se il *management* statale confrontato con la crisi fallisce, esso ricade dietro pretese programmatiche *che esso stesso ha fatto valere*, e ciò è punito con una sottrazione di legittimazione, sicché il margine di azione si restringe proprio nei momenti in cui dovrebbe essere ampliato» (Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Bari, Laterza, 1975; Offe, *Lo Stato nel capitalismo maturo*, cit.).

¹⁷ Habermas, *Legitimationsprobleme im spätkapitalismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973; Id., *Legitimation Crisis*, Boston, Beacon Press, 1975).

¹⁸ Di Plinio, *Il common core della deregulation*, cit., *passim*.

dinamenti” e di “scelta del diritto” mediante arbitraggio tra interi ordinamenti giuridici, o settori normativi, o singole istituzioni di differenti Stati (o anche entità sub-nazionali)¹⁹.

La crisi dunque si è presentata come *sanzione diretta* della violazione dei fondamentali dell'economia, che ha attivato, in termini diacronici, una sequenza di impatti e trasformazioni: una prima tendenza alla competizione, una seconda alla convergenza, ed una successiva alla integrazione in modelli di regolazione sovranazionale, il tutto al seguito del processo di integrazione transnazionale delle economie statali²⁰; d'altra parte, in dottrina, i casi maggiormente studiati di arbitraggio tra ordinamenti si sono in

¹⁹ Zoppini, *La concorrenza tra ordinamenti giuridici*, in id. (cur.), *La concorrenza tra ordinamenti giuridici*, Roma-Bari, Laterza, 2004; Gnes, *La scelta del diritto. Concorrenza tra ordinamenti, arbitraggi, diritto comune europeo*, Milano, Giuffrè, 2004. In genere si evidenzia come il fenomeno genera forme di “race-to-the-bottom”: Drezner, *Globalization and Policy Convergence*, in *Int'l St. Rev.*, 2001, 3 ss.; Swire, *The Race to Laxity and the Race to Undesirability*, in *Yale J. Regulation*, 1996, 67 ss.; una diversa esperienza in Vogel, *Trading Up: Consumer and Environmental Regulation in a Global Economy*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1995. È stato correttamente sottolineato che le due forme sono solo apparentemente simili, e non sono equivalenti, essendo la prima una delle possibili conseguenze o reazioni cui può dar luogo la seconda, considerata fattispecie più ampia (Gnes, *La scelta del diritto*, cit., in part. 12 ss., 22 s., 460). In effetti la considerazione teoretica di tali fenomeni conduce al rilievo di una macroscopica difficoltà, dato che la scelta del diritto è azione riconducibile al soggetto regolato che cavalca diversi ordinamenti statali, mentre la concorrenza tra ordinamenti è la risposta degli Stati alla scelta del diritto, collegata alla crisi dei regolatori nazionali, sui quali agisce una pressione a livello di costituzione economica. I regolatori nazionali percepiscono la scelta del diritto come perdita di sovranità economica e legittimazione costituzionale, e pertanto reagiscono o introducendo misure repressive dell'arbitraggio, o adattandosi darwinisticamente alla crisi mediante *deregulation* e riforme della regolazione in grado di migliorare il proprio *appeal*, al fine di attrarre risorse e investimenti. Come in uno specchio, dalla cattura dei regolatori da parte dei regolati la concorrenza tra ordinamenti genera il bisogno della cattura dei regolati da parte dei regolatori.

²⁰ Esty & Geradin (eds.), *Regulatory Competition and Economic Integration*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2001.

genere presentati all’interno di sistemi regolatori multilivello²¹, sull’onda di meccanismi di armonizzazione o modelli di *mutual recognition*²².

6.

Di fronte a tali processi le risposte unilaterali degli Stati sono effimere. Le norme repressive degli arbitraggi non funzionano; le tecniche giuridiche per attuarle sono rozze e inadeguate. La rete degli obblighi internazionali in materia economica e commerciale ne blocca l’applica-

²¹ Alludo sia alle unità sub-statali (Tiebout, *A Pure Theory of Local Expenditures*, in *J. Pol. Ec.*, 1956, 416 ss.), sia agli Stati federali (Cary, *Federalism and Corporate Law: Reflections Upon Delaware*, in *Yale L. J.*, 1974, 663 ss.), sia agli ordinamenti sovranazionali: un quadro per l’UE in Barnard & Deakin, *Market access and regulatory competition*, in Barnard, Scott, (eds.), *The law of the single European market*, Oxford, Hart, 2002, 197 ss.; per il WTO: Holmes, *The Wto and Domestic Regulation*, in Amann (ed.), *Regulating development*, Cheltenham, Edward Elgar, 2006, 39 ss.

²² Uno dei casi più studiati è quello della regolazione mediante conformazione normativa delle società di capitali. Secondo alcuni la qualità del diritto societario, in un contesto istituzionale efficiente, ha effetti positivi sullo sviluppo economico di uno Stato (La Porta, Lopez De Silanes, Shleifer, Vishny, *Law and Finance*, in *J. Pol. Ec.*, vol. 106, 1998, 1113 ss.); altri ne hanno al contrario sottolineato l’assoluta inutilità (Cheffins, *Does Law Matter? The Separation of Ownership and Control in the United Kingdom*, in *J. Legal Studies* vol. 30, 2001, 459 ss.), mostrando come effetti positivi si hanno con la *deregulation* brutale (Coffee, JR, *The Rise of Dispersed Ownership: The Roles of Law and the State in the Separation of Ownership and Control*, in *Yale L.J.*, vol. 111, 2001, 1 ss.), e/o con un buon sistema giurisdizionale (Johnson, La Porta, Lopez De Silanes, Shleifer, *Tunnelling*, in *American Economic Rev.*, vol. 90, 2000, 22 ss.; Enriques, *Do Corporate Law Judges Matter? Some Evidence from Milan*, in *European Business Organization L.Rev.* 3/2002, 769 ss.). D’altra parte, se le norme imperative non funzionano, anche un diritto societario formato interamente da norme cedevoli rispetto a statuti e contratti è del tutto inutile (Black, *Is Corporate Law Trivial?: A Political and Economic Analysis*, in *Northwestern Un. L. Rev.* vol. 84, 1990, 542 ss.; Roe, *What Corporate Law Cannot Do*, in Milhaupt (ed.), *Global Markets, Domestic Institutions. Corporate Law and Governance in a New Era of Cross-Border Deals*, New York, Columbia Univ. Press, 2003, 107 ss.).

zione ai cittadini stranieri²³; l'applicazione ai soli residenti è inefficiente, contraddittoria e penalizzante per la stessa economia interna, che si divincola dalla stretta mediante *black markets*, elusione militante, delocalizzazioni produttive e trasferimenti finanziari²⁴.

L'altra risposta unilaterale possibile, cioè l'attuazione di riforme interne della regolazione per fronteggiare la concorrenza istituzionale e normativa, rischia di essere efficace solo "al ribasso", quando la regolazione nazionale viene allineata a quella degli ordinamenti più deregolati²⁵, o ancora più sotto. Ma anche in questi casi il rimedio unilaterale può risultare inefficiente (la *deregulation* implica comunque perdita di sovranità e discrezionalità nel controllo dell'economia), o effimero (di fronte a continui rilanci al ribasso), o talora inefficace (l'abbassamento del "tono" regolatorio, da solo, non necessariamente produce gli effetti desiderati in termini di attrattività e competitività), e a volte controproducente (se la *deregulation* causa perdite economiche non sempre i benefici della maggiore competitività riescono a compensarle)²⁶.

7.

Va ancora osservato che, se la globalizzazione spinge alla convergenza dei sistemi di regolazione, il processo è cieco e non annulla totalmente le differenze tra gli standard nazionali, derivanti più dalle sovrastrutture culturali che da reali esigenze strutturali. Sul piano concreto, l'intensificazione della concorrenza tra le regolazioni ha mostrato l'insufficienza di questa risposta in riferimento alla tutela di interessi

²³ Dordi, *La discriminazione commerciale nel diritto internazionale*, Milano, Giuffrè, 2002.

²⁴ Sottolinea l'inefficacia dell'inasprimento delle sanzioni Ogus, *Corruption and Regulatory Structures*, cit., 329 ss.; v. anche Baldwin, *The New Punitive Regulation*, cit., 351 ss.

²⁵ Gnes, *La scelta del diritto*, cit., in part. 466.

²⁶ È stato evidenziato inoltre che, come la regolazione imperativa, anche la competizione per *deregulation* produce costi e rendite per specifici gruppi di interesse (v. ad esempio Macey, Miller, *Toward an Interest-Group Theory of Delaware Corporate Law*, in *Texas L. Rev.*, vol. 65, 1987, 469 ss.).

“globali”, cosicché la semplice *deregulation* assume le fattezze di un rimedio tanto ineluttabile quanto disperato e insufficiente.

Infatti, se da un lato per gli Stati è impossibile venir fuori dalla spirale competitiva e dal ricatto degli arbitraggi senza cedere sul terreno della sovranità economica e della discrezionalità nella regolazione, d’altra parte, qualsiasi punto di vista si assuma, *il livello nazionale non è comunque sufficiente* a contenere entro i propri confini il controllo e la regolazione dell’economia globalizzata.

8.

L’armonizzazione sovranazionale costituisce la forma più efficace di questa tipologia: ad esempio, la predisposizione di standard minimi blocca la *race-to-the-bottom* nei settori sensibili; procedure equilibrate, partecipate, e per quanto possibile oggettive consentono di tener conto degli interessi nazionali e prevenire i conflitti; i processi di normalizzazione tecnica, i modelli transnazionali di *better regulation* e analisi di impatto delle regolazioni, e gli strumenti interattivi sul tipo della *mutual recognition* possono avere effetti estremamente positivi per la trasparenza del mercato e la crescita economica.

Gli Stati, piuttosto che subire impotenti l’impatto di crisi fiscale, globalizzazione, competizione e *deregulation*, lasciano che le proprie prerogative fluiscano verso sedi ultrastatali, entro le quali trovare la più razionale difesa contro quelle forze. E nella misura in cui l’economia globale riformatta in modo uniforme i diritti nazionali dissolvendoli nel diritto globale, le etiche economiche tradizionali vengono frantumate e fatte slittare di livello, trasformandone radicalmente la dimensione, la qualità, l’area di legittimazione.

9.

Sulla base delle considerazioni svolte, e avviandoci alle conclusioni, si può osservare che la regola etica, come la morale, la religione e la politica, non può essere imposta, cioè trasformata in regola giuridica, in generale, sempre e comunque, ma solo quando la serie di comandi in essa contenuti è coerente con la *Costituzione eco-*

nomica; altrimenti, l'etica "incoerente" provoca sanzioni materiali quantitative che sbriciolano il tessuto connettivo della società e del diritto stesso, mangiandosi da sola nel medio periodo la possibilità di perpetuarsi, di essere ripetuta, di trasformarsi da "regola" in "regolarità" giuridica.

Non entrero a fondo nella questione della imposizione giuridica di valori etici o morali; il problema, per quanto mi riguarda, è stato risolto da tempo e in molte epoche (da Federico II all'età dei lumi), semplicemente connettendovi il cervello, piuttosto che lo stomaco o altri più bassi organi. E se un rinvio a una pietra miliare sulla epistemologia (in senso anglosassone) delle valutazioni orali/antropologiche²⁷ dovesse essere ritenuto stravagante e poco utilizzabile per le specificità liturgiche di costituzionalismi e teorie costituzionali del diritto, dovrebbe comunque esser sufficiente osservare, con un autore certamente non sospettabile di concezioni minimaliste del ruolo di stato e diritto, che l'imposizione giuridica di una morale non può essere accettata senza contemporaneamente rinunciare a riconoscere la libertà come valore²⁸. Musica celestiale alle orecchie di chi appunto collega il cervello, gradita anche da prestigiose Corti (la massima giurisprudenza americana, da *Griswold vs. Connecticut*, passando per *Roe vs. Wade*, a *Lawrence vs. Texas*. In un contesto di circolazione dei modelli, competizione degli ordinamenti, uniformizzazione del diritto e *shifting* sovranazionale dei processi decisionali, la coniugazione tra autodeterminazione, giurisdizione e Costituzione multilivello consente di affrontare con onestà intellettuale, serenità, civiltà e ragionevolezza le questioni giuridiche connesse alle *issues* etiche più stravaganti, dalla bioetica in Italia alla cultura del mercato in Cina.

²⁷ Eco, *Industria e repressione sessuale in una società padana*, in *Diario minimo*, Milano, Bompiani, 1963.

²⁸ «The fundamental objection to coercing moral standards in private is that a right to be protected from the bare knowledge that others act immorally cannot be acknowledged by anyone who recognizes liberty as a virtue» (Hart, *Law, Liberty and Morality*, Stanford, Stanford University Press, 1963, 56)

10.

E a proposito di quest’ultima ritengo utile un’incursione nelle radici della relativa problematica, partendo però da alcune questioni alquanto “risalenti”. Indipendentemente dagli attacchi dei suoi critici²⁹, Weber probabilmente sapeva benissimo che la dinamica materiale di mercato e profitto non erano figlie (“funzioni derivate”) della grazia di Dio e dell’etica calvinista che la interpretava, ma che era esattamente vero l’inverso, che il modo di produzione capitalistico produceva da solo le sue basi etiche come funzioni derivate, e dunque selezionava le correnti e le forze di comunicazione sociale disponibili e coerenti con quelle funzioni: fino a quando altre religioni o altri apparati etici sono “incoerenti” vanno evitati e repressi, quando si riconvertono alla coerenza, vanno benissimo anche quelli³⁰. E a questo punto, l’unico problema dello “spirito del capitalismo”, cioè della *Costituzione economica* del tempo, è quello di convertire le etiche “giuste” in comandi giuridici veri e propri: le rivoluzioni, la creazione degli Stati liberali, le Costituzioni, il principio di supremazia della legge sul potere, le codificazioni dell’Ottocento, il consolidamento delle pubbliche amministrazioni sono gli aspetti pratici e

²⁹ A solo titolo di esempio, Fischhoff, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: The History of a Controversy*, in *Social Research*, XI, 1944.

³⁰ V. variamente Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Mentor Books, New York, 1926; l’introduzione di Tawney e la prefazione dello stesso Weber a Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, nella traduzione di Parsons, New York, 1930; Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches*, Allen & Unwin, London, 1931, in part. vol II, cap. III (579 ss.) e IV (807 ss.); Green (ed.), *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics*. D.C. Heath, Boston, 1959; Hill, *Protestantism and the Rise of Capitalism*, in Fisher (ed.), *Essays in the Economic and Social History of Tudor and Stuart England*, London, 1961; Kitch (ed.), *Capitalism and the Reformation*, in *Problems and Perspectives in History*, London, 1967; Munro, *The Weber Thesis Revisited – and Revindicated?*, in *Rev. Belge Phil. His.*, 51, 1973; MacKinnon, *The Longevity of the Thesis: A Critique of the Critics*, in Lehmann & Roth (eds.), *Weber’s Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge/New York, 1993; Hamilton, *Max Weber’s Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, in Turner (ed.), *Cambridge Companion to Weber*, Cambridge, 2000;

tecnicisti di quella immensa conversione³¹, cosicché le etiche giuste e coerenti, da strumento di legittimazione e comunicazione sociale, diventano sistemi giuridici altrettanto giusti e coerenti.

II.

Torniamo alla Cina del terzo millennio. Un arcano problema ricorrente in tutte le scienze sociali è se l'efficienza economica di un ordinamento politico sia condizionata dal livello di democrazia e diritti che essa esprime, e/o se sia vero l'inverso, cioè che il deficit sul versante dei diritti e della democrazia può essere colmato solo quando la performance economica di uno Stato sia qualitativamente e quantitativamente elevata.

In sostegno della seconda ipotesi sono diffusamente intervenuto in altro luogo³². La prima posizione, la cui analisi rileva maggiormente in questa sede, è espressa da un citatissimo passo di Elster: «I suggest that pre-commitment – to be credible and effective – needs democracy, that is, the possession and exercise of political rights....The promises of an executive are much more credible if there is a well-established procedure for throwing the executive out of office for failing to keep those promises....In summary, economic efficiency often requires pre-commitment, which – to be credible – requires that citizens be endowed with effective political rights»³³.

Altrettanto citato, a confutazione di questa tesi, è il “puzzle cinese”, che coniuga un livello assolutamente eccezionale di performance economica con un apparente “tasso zero” di diritti politici e istituzioni democratiche. Delle due l'una: o l'impatto di diritti e democrazia sull'ef-

³¹ Sugli aspetti descritti nel testo sia consentito il rinvio al mio *Diritto pubblico dell'economia*, Giuffrè, Milano, 1998, oltre ai lavori citati nella nota 50.

³² Di Plinio, *Su alcuni presupposti strutturali della performance dei processi di democratizzazione nelle aree economiche deboli*, in Orrù, Sciannella (cur.), *Limitazioni di sovranità e processi di democratizzazione*, Atti del Convegno di Teramo 27-28 giugno 2003, Torino, Giappichelli, 2004.

³³ Elster, *The Impact of Constitutions on Economic Performance*, in *Proceedings of the World Bank Annual Conference on Development Economics*, World Bank, Washington, D.C., 1995, 215.

ficienza economica è nullo, oppure la Cina possiede, formalmente o informalmente, un grado elevato di tali ingredienti. Il discorso, tuttavia, appare più complesso, specie se si nota che l’exploit cinese si è sviluppato in parallelo al suo velocissimo adattamento alle regolazioni internazionali dell’economia. Come ha notato recentemente Jefferson, «Through the process of international economic treaty making, China has adopted a set of pre-commitment devices that is effectively meeting the rising standards of predictability and accountability required to attract new rounds of investment and technology»³⁴.

Questo atteggiamento delle istituzioni cinesi entra ovviamente in rotta di collisione con l’etica “comunista”, ampiamente recepita nella Costituzione formale della Repubblica Popolare Cinese. In pratica, è avvenuto che, indipendentemente da quello che è scritto sulla sua Costituzione formale, la abilissima tecnica cinese di incorporare un sistema di regole e obblighi necessario per la competizione economica internazionale si è sviluppata principalmente sul piano *effettuale e materiale*, così che la Cina appare sempre più dotata di una solida *Costituzione economica* (materiale) che non solo non configge con gli standard occidentali ma risulta addirittura sempre più attraente nelle arene transnazionali dell’economia e del commercio³⁵.

12.

In un certo senso, le riforme economiche in Cina costituiscono rottura e completamento sul piano informale/effettuale della Costituzione formale cinese, e, contemporaneamente, formalizza giuridicamente una nuova etica, coerente con le esigenze della nuova *Costituzione economica*.

Vediamo come questo processo si è materializzato. Il *framework* regolatorio in ambito internazionale delle materie monetarie, finanziarie e commerciali viene stabilito, ai vari livelli, dalle “istituzioni della glo-

³⁴ Jefferson, *China’s evolving (implicit) economic constitution*, in *China Economic Review*, 2002, vol. 13, issue 4, 394.

³⁵ Jefferson, *China’s evolving (implicit) economic constitution*, cit.

balizzazione”: Fondo Monetario Internazionale (IMF), Banca Mondiale (WB), e Organizzazione Mondiale del Commercio (WTO). La Cina ha aderito a WB e IMF nel 1980. Nel dicembre 2001 la Cina ha aderito alla WTO, ma già dal 1988 aveva presentato richiesta di adesione alla *Multilateral Investment Guarantee Agency* (Agenzia Multilaterale di Garanzie sugli Investimenti della Banca Mondiale – MIGA). L'esempio di come tali membership hanno cambiato la Costituzione cinese è particolarmente illuminante. In base allo statuto della MIGA (secondo un prototipo/modello in sostanza poi recepito nell'ordinamento della WTO), quando sorge un contrasto tra un investitore straniero e un governo nazionale, la questione è deferita ad un meccanismo speciale di soluzione delle controversie, che comprende una fase negoziale, e, in caso di persistenza del contrasto, il deferimento della controversia ad un organismo collegiale arbitrale. Se la MIGA accerta che la nazione ospite ha torto ed è responsabile del danno subito dall'investitore straniero, essa onora automaticamente il suo contratto assicurativo con questo, e si rivolge al governo nazionale per il rimborso.

È palese che un tale sistema spiana la strada per la più completa uniformizzazione delle regole interne del paese aderente alle discipline internazionali, che a loro volta riflettono l'evoluzione comune (e anche le etiche sottostanti) delle regolazioni commerciali e finanziarie del neocapitalismo occidentale. Sebbene la regolazione dell'investimento estero sia una prerogativa delle istituzioni sovrane degli Stati, nella misura in cui si accingeva ad acquisire l'associazione alla MIGA la Cina dovette accettare limitazioni alla sua sovranità economica, e di conseguenza mise mano a una revisione della sua legislazione commerciale interna³⁶: in base all'articolo 142 del Codice civile cinese nella formulazione stabilita dalla riforma del 1986, in caso di conflitto tra la legge cinese e i trattati internazionali stipulati dalla Cina, questi ultimi prevalgono sulla prima, fatta eccezione per le riserve specificamente stipulate in sede di negozia-

³⁶ Feng, *China and the Multilateral Investment Guarantee Agency*, (May 1997). World Bank Policy Research Working Paper No. 1763, in <http://ssrn.com/abstract=569195>.

zione internazionale. In tal modo, gli obblighi internazionali della Cina e l’impegno al rispetto dei diritti dell’investitore estero, nel quadro legale della regolazione internazionale della MIGA (ma processi analoghi si sono avuti nell’esperienza dell’ingresso nel WTO, che ne ha costituito una naturale evoluzione), vengono a sovrapporsi ai più rilevanti principi della Costituzione formale cinese, compresi i lapidei riferimenti alla supremazia del “sistema socialista”³⁷.

13.

Ovviamente, esistono profonde ragioni che hanno in una certa misura imposto alla Cina tali adattamenti costituzionali materiali. Una spiegazione che ha effetto sulla selezione delle “etiche coerenti” è quella fondata sulle esigenze di legittimazione costituzionale delle istituzioni cinesi, che non dispongono di una legittimazione democratico/rappresentativa in senso stretto, ma basano la loro leadership sull’efficienza dei risultati dell’azione di governo, valutata in ordine a tre finalità di rango costituzionale. Si tratta della necessità di una crescente prosperità economica, della stabilità sociale e della conservazione della propria integrità territoriale, e, come è facilmente comprensibile, il primo di questi obiettivi (quantitativamente misurabile!) è il più importante, a causa della sua strumentalità rispetto al conseguimento degli altri due. Attualmente commercio internazionale e investimento estero si muovono su scala mondiale a velocità inusitata, con una altissima frequenza di transazioni che richiedono standard elevati di stabilità istituzionale, *accountability*, credibilità, che possono essere garantiti solo attraverso una piena partecipazione nell’arena transnazionale, e con le regole di questa, pena l’isolamento commerciale e finanziario. Il governo cinese ha compreso questa rilevanza del modello internazionale di Costituzione economica attraverso un «learning process», che ha portato a una costruzione graduale delle istituzioni del mercato³⁸.

³⁷ Jefferson, *China’s evolving (implicit) economic constitution*, cit.

³⁸ Jefferson, *op. ult. cit.*, 398-399.

Seguendo i modelli di Buchanan e North³⁹, Jefferson e Rawski hanno costruito una convincente spiegazione delle riforme istituzionali cinesi a partire dagli anni ottanta, fondata su un modello di processo cumulativo, intorno a un circolo virtuoso di innovazioni normative a loro volta consistenti in dosi progressive di concorrenza e *deregulation*, e hanno concluso che «although official documents rarely use terms like ‘ownership reform’ or ‘privatization’ to describe these changes, recent initiatives amount to a policy of endogenous or induced privatization»⁴⁰.

14. In sostanza, la nuova Costituzione economica cinese, sulla spinta della globalizzazione del modo di produzione e della transnazionalità commerciale, ha riprogrammato le sue etiche, selezionando quelle compatibili come funzioni derivate delle grandezze giuridiche quantitative rappresentate, in estrema sintesi, dai principi “costituzionali” del profitto d’impresa e della crescita economica. Queste conclusioni inducono ad ulteriori e più generali riflessioni. L’esperienza cinese costituisce una evidenza peculiare della globalizzazione del diritto attraverso l’estensione dei principi di nucleo della nuova regolazione transnazionale dell’economia. Se la forza degli imperativi categorici della “Costituzione economica sovranazionale” è stata in grado di infrangere la “grande muraglia”, sia pure per motivi di vitale interesse per l’economia cinese, a maggior ragione esse si rafforzano all’interno delle Costituzioni economiche degli Stati industrializzati occidentali, dove esiste una già naturale predisposizione al modello, riformattando giuridicamente le etiche coerenti col modello stesso, a ulteriore conferma, sempre parziale e provvisoria come tutte le conferme del mondo, dei postulati essenziali assunti in questo contributo.

³⁹ Buchanan, *What Should Economists Do?*, Liberty Press, Indianapolis, 1979; North, *Economic Performance Through Time*, in *American Economic Review*, 84, 1994.

⁴⁰ Jefferson & Rawski, *How Industrial Reform Worked in China: The Role of Innovation, Competition, and Property Rights*, in *Proceedings of the World Bank Annual Conference on Development Economics*, World Bank, Washington, D.C., 1995, 134 ss., 150.

GIUSEPPE PAOLONE*

Conclusioni

Quello dell'etica e della responsabilità sociale dell'impresa è un tema di ricerca e di dibattito che negli ultimi anni ha interessato fortemente il mondo scientifico, abbracciando diversi ambiti di studio, dall'economia al diritto, alla sociologia, all'economia aziendale, tutti accomunati da una particolare attenzione al contesto ambientale in cui l'impresa opera.

Poiché le imprese vivono e agiscono nell'ambito di un tessuto economico e sociale complesso, i mutamenti ambientali e l'evoluzione degli stili di vita e di consumo hanno evidenziato la necessità di una maggiore attenzione della stessa verso i numerosi e variegati soggetti ad essa collegati e verso l'ambiente di riferimento.

La visione strategica dell'impresa deve, dunque, necessariamente contemplare preoccupazioni di natura etica che si manifestano attraverso la volontà di gestire efficacemente le problematiche legate all'impatto sociale del proprio operato, al fine della tutela del benessere della collettività.

La rilevanza dell'etica in ambito economico è ampiamente riconosciuta e va riferita a diverse tendenze evolutive che incidono sulla *governance* aziendale.

Tale evoluzione è da ricercare innanzitutto nel riconoscimento della centralità della persona umana nella gestione dell'impresa: l'etica, infatti, non è mai dell'impresa ma delle persone che operano all'interno dell'organizzazione aziendale.

L'azienda è di per sé sistema complesso, instabile e dinamico che risente delle perturbazioni ambientali, pertanto introdurre la cultura del-

* Preside della Facoltà di Scienze Manageriali, Ud'A.

l'etica in essa significa in primo luogo affermare un sistema di valori basato sulla trasparenza, sull'affidabilità dei comportamenti posti in essere dai componenti dell'organizzazione aziendale (in particolare di coloro che la governano). Da qui la necessità di discutere sulle responsabilità etiche di coloro che hanno il controllo dell'azienda, proprietari o *managers*, i quali devono garantire il rispetto delle regole deontologiche, dei vincoli normativi e della contribuzione dell'impresa al benessere sociale.

I codici etici hanno una funzione di autodisciplina, ovvero di regolamentazione interna e di orientamento dei comportamenti attesi dalle persone che compongono l'organizzazione aziendale. Essi consentono di instaurare un clima di fiducia, coesione e motivazione tra le persone che condividono gli obiettivi aziendali, per la partecipazione ed il confronto, alimentando un processo di accumulazione del sapere, di conoscenza profonda, attraverso l'acquisizione di risorse immateriali quali l'abilità imprenditoriale, le capacità organizzative, l'orientamento all'innovazione.

A ciò si aggiunge la consapevolezza che, attraverso l'affermazione di una cultura della legalità e della correttezza può essere garantita la sopravvivenza dell'azienda e assicurato lo sviluppo nel lungo periodo.

L'etica ha pertanto un impatto sulle prospettiche condizioni di equilibrio dell'azienda: una impresa che adotta un comportamento "etico", attento alle aspettative economiche, ambientali e sociali di tutti gli *stakeholders* (parti interessate), coglie anche l'obiettivo di conseguire un vantaggio competitivo, poiché lo sviluppo di relazioni positive con gli stessi costituisce senza dubbio un valore aggiunto.

La tradizionale dicotomia etica-profitto si modifica in antinomia etica-creazione del valore da parte di tutti gli *stakeholders*, che si apre anche alle logiche gestionali delle pubbliche amministrazioni, delle aziende no-profit, delle cooperative, delle assicurazioni, della finanza.

Non bisogna dimenticare, infatti, che, nel variegato panorama delle aziende, esistono anche le "no-profit", le quali hanno un fine istituzionale, anzi sociale e talvolta umanitario. Sono queste senza dubbio orientate sul piano dell'etica, ma non è detto che siano etiche; ci possono

infatti essere aziende istituzionalmente etiche gestite in modo non etico e aziende “non etiche” gestite in modo etico.

Lo scopo di questa pubblicazione, di questo racconto è anche quello di evidenziare i diversi significati che il concetto di eticità e società, così come quello di responsabilità sociale, hanno assunto con riferimento al mondo delle imprese, e più in generale al mondo civile e sociale, volendo rappresentare un momento di riflessione specifica volta a far emergere i punti di forza, le criticità e gli strumenti che la caratterizzano.

